نور نشر
NOOR PUBLISHING

الذّوادي قوميدي

الحداثيون ومحاولة إعادة بناء أصول الفقه

تحليل ونقد في ضوء المنهج الأصولي

الحداثيّون

ومحاولة إعادة بناء أصول الفقه

-تحليل ونقد في ضوء المنهج الأصوليّ-

د. الدَّوَّادي بن بخّوش قوميدي

أستاذ محاضر مؤهل بكلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1 . الجزائر



الذّوّاديّ بن بخّوش قوميدي

* من مواليد 1966م، بالجمهورية الجزائرية.
* أستاذ محاضر في كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، الجزائر.
* تخصص الفقه الإسلامي وأصوله.
* ماجستير من جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر.
* دكتوراه من جامعة الجزائر.
* مشاركات عديدة في ملتقيات علمية: محلية ودولية.
* بعض البحوث والدراسات المنشورة محليّا وعربيّا.

الحداثيّون
ومحاولة إعادة بناء أصول الفقه
-تحليل ونقد في ضوء المنهج الأصوليّ-

د. الدّوادي بن بخّوش قوميدي



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد..

قد يرى الكثير من الباحثين أو المفكرين أن من العبث الذي لا طائل من ورائه أن نحاور الحداثيين أو نقرأ مقالاتهم في الفكر الاجتهادي، إذ كيف يكون لهم رأي أو فقه في شرع الله، وهم أبعد ما يكونون عن الشرع، فما صدروا عن مشربه ولا شربوا من مصدره؟

ثم لو قبلنا منهم الرأي الاجتهادي، فإننا بذلك نفتح لهم بابا إلى الاجتهاد الذي لا ينبغي أن يدخله إلا من حصّل عُدّته، وجمع شرائطه، وهذا - لا شك - تلاعب بالدين وكسر لهيبة الاجتهاد، وهو باب فساد يدخل على الفقه الإسلامي يوسع فيه الخلاف، ويعمق الشقاق ويُجذِّر الفوضى.

وهو إشكال حقيقي وتساؤل منطقي، ولكني أرى أن من الحتم اللازم البحث في هذا الفكر، ومحاورة أصحابه، للنواحي المنهجية الآتية:

الناحية الأولى: أن هذا الاتجاه يجدُّ تيارا واسعا له أعلامه ورموزه وكلمته السائرة في واقع الفكر والفلسفة والقانون والاجتماع، وله اهتمام كبير بالفكر الإسلامي، وخصوصاً الفقه وأصوله.

الناحية الثانية: أنه ليس من المقبول أن نغض البصر عن كل ذلك القدر المعرفي والفكري، ونحكم عليه حكما واحدا بالعبثية والغثاثة والتخطئة المطلقة دون دراسة، فإن من المنهج الصحيح أن ندرس مقالاتهم ونتعرف أسس تفكيرهم، فما كان منها موافقا لمنهج الفقهاء والأصوليين قبلناه وشجعناه، وما كان خلاف ذلك اجتهدنا في بيان عَوارِهِ وبُعده عن المنهج الاجتهادي الأصيل.

الناحية الثالثة: ثم إن التعامل مع ما يصدر عنهم من فكر اجتهادي أو فقهي لا يعني - في الحقيقة - القبول المطلق بنتائج بحثهم، فالمقصود لزوم حوار منهجي معهم، لإقامة الحجة عليهم، ثم لا ضير مطلقا على الفقه أو الاجتهاد إذا ما وضعنا فكرهم في الميزان العادل والمصفاة الناخلة ، انطلاقا من المنهج العلمي الصحيح ، الذي من قواعده احترام الأهلية المتخصصة في كل فن من فنون المعرفة، كما قال جل وعز : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء:36)، وقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل:43).

وهذا البحث تتجلى فيه ثنائية الشدّ والجذب بين أصالة المنهج الموروثة عن النبي ﷺ، والصحابة والتابعين، والمقررة لدى الأئمة المجتهدين والعلماء المحققين عبر تاريخ البحث الفقهي، من جهة، ومحاولات التغيير والتبديل، التي يسعى إليها الحداثيون من جهة ثانية، مما يشكّل تحدّيا من التحديات التي تواجه المنهج الأصولي اليوم.

وتتناول هذه الدراسة — بالتحليل والنقد- محاولات التغيير الحداثي ، التي يعبرون عنها **بإعادة بناء أصول الفقه**، وتبحث في نشأة الفكر الاجتهادي الحداثي وخلفياته وخصائصه، ومضمونه، وتفاصيل دعوى إعادة البناء،



وتزنها وتقوّمها بميزان المنهج الأصولي.

الجزائر في صفر 1438هـ/ نوفمبر 2016م.

المبحث الأول: الحداثيون (المفهوم والخلفيات والخصائص)

المطلب الأول: طبيعة الحداثة والتغيير الحداثي

أولا: مفهوم الحداثة والحداثيين:

الحداثيون اسم جمع منسوب إلى الحداثة.

والحداثة **في اللغة** من أصل حَدَثَ، والمصدر حُدوث وحَداثة، وهو نقيض قَدُمَ، والحداثة والحِدْثان أول الأمر وابتداؤه، والحديث الجديد(1).

وللحداثة **في الاستعمال** مفهومان متباينان:

الأول: يرتبط بالمضمون اللغوي، ويعني التحديث والتجديد، (Modernisation) أو المعاصرة (Modernitie) وهو معنى عام يعني إحداث تجديد وتغيير يتناسق مع التغيرات التي يفرزها اختلاف الزمن، وهو مفهوم مقبول بوجه عام.

والثاني: يرتبط بمضمون اصطلاحي، فيعني مذهبا أو نظرية تغييرية (Modernism).

ولم تعد الحداثة في واقعنا اليوم تدل على المضمون اللغوي، بل أصبحت تعني اتجاها جديدا يشكل ثورة كاملة على كل ما كان وما هو كائن في المجتمع(2).

والحداثة (Modernism) غربية المنشأ كما هو معروف، ولكن تبناها كثير من المفكرين والقانونيين العرب، ودعوا إلى الثورة والتمرد على كل ما هو موروث وسائد بكل أنواعه، تحت دعوى التجديد والتطوير والتغيير، ولو كان ذلك بإحداث القطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية.

والحداثة في تصور أصحابها ترتبط بالتغيير بهذا المعنى، ولذلك عورضت وانتقدت، أما التحديث والمعاصرة بمعنى الاستفادة إلى أقصى حد ممكن من منجزات العلم المعاصر وتطبيقاته التكنولوجية، ونقل أفضل ما أبدعه الإنسان في التنظيم والإدارة، وإتقان العمل، فإنه معنى مقبول في التصور الإسلامي، يقره القرآن والسنة والتراث على السواء(3).

ثانيا: طابع التغيير الحداثي.

إن الطابع العام الذي يميز الحداثة هو طابع التغيير والتطوير، ف أصحابها «يريدون أن يطوعوا الإسلام

---

(1) انظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي، جـ1، ص164. مكتبة النوري – دمشق.

(2) انظر: الحداثة في الأدب المعاصر، هل انفض سامرها، د. محمد مصطفى هدارة، مجلة الحرس الوطني، المملكة العربية السعودية، ربيع الثاني، 1410هـ.

(3) انظر: بيّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والتغريبيين، د. يوسف القرضاوي، ص 145، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414 هـ/1993م.



للعصر، ويجعلوه عجينه لينة قابلة للتشكيل في أي صورة، ولا يريدون الوقوف عند قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس»، كما وصفهم الشيخ يوسف القرضاوي[1].

وهم يجعلون التغيير والتطوير غاية، و«يرون أن الأحكام الفقهية هي التي تعاني من مشكلات، أما واقع الظروف والأوضاع الاجتماعية فميزان يجب اتباعه لحل تلك المشكلات»، كما أحسن وصفهم د. محمد سعيد رمضان البوطي[2].

ومعظم التفكير الحداثي يعتمد على إصدار الأحكام المتسرعة، والإطلاقية عند تناول مجتمعاتنا أو تراثنا، ويفسرون الإسلام بنوع من الباطنية، كما يفيد الباحث المفكر منير شفيق[3].

والمطالع لكتاباتهم يلحظ من سماتهم الانسياق وراء خواطرهم التائهة وأفكارهم الجوالة، وليس لهم ضابط يزَعُهُم عن الإفراط في الفكر أو التفكير، وعن المغالاة في رفض ما هو من المتفق عليه بين العلماء.

ثالثا: من هم أصحاب التغيير الحداثي؟

يدخل في أصحاب الحداثة كثير من العلمانيين والتغريبيين المتأثرين بالدراسات والمناهج الغربية، والمفتونين بها، وأغلبهم أكاديميون وباحثون ومفكرون من أصحاب التخصصات الاجتماعية والنفسية والقانونية، ويندر فيهم أهل الاختصاص في العلوم الشرعية.

ومن هؤلاء الأعلام من كانت لهم مساهمات فكرية ومؤلفات ومقالات تقل أو تكثر في مجال الفكر الإسلامي عموما أو الفكر الفقهي والأصولي خصوصا، وأبرزهم:

د. محمد سعيد العشماوي، د. حسين أحمد أمين، ود. حسن حنفي، ود. نصر حامد أبو زيد، ود. محمد عابد الجابري، ود. محمد أركون، ود. محمد شحرور، وأ. جمال باروت، وأ. الطيب تيزيني وغيرهم..

وهؤلاء الحداثيون يتسمون بالحداثة لأنها السمة الغالبة على دعواهم، ويتسمون أو يسمون بأصحاب التغيير[4]، لولعهم بالتغيير والتبديل حتى وُصفوا بأنهم يتصورون أن الحق كله متغير، والتغيير غاية لذاته ينساقون وراءه إلى حركة بغير قرار[5].

---

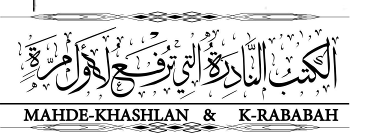
(1) ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، ص179، مكتبة وهبة . القاهرة، ط1، 1414هـ/1993م.

(2) قضايا فقهية معاصرة، جـ1، ص15. مكتبة الفارابي . دمشق، ط5، 1414هـ/1994م.

(3) انظر: في الحداثة والخطاب الحداثي، ص11. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، ط1، 1999م.

(4) انظر: الاجتهاد، د. أحمد الريسوني، ص16. دار الفكر المعاصر . بيروت، دار الفكر . ط1، 1420هـ/2000م.

(5) انظر: تجديد الفكر الإسلامي، د. حسن الترابي، ص152، دار الهداية . قسنطينة، الجزائر، ط1.



ويسميهم غيرهم العقلانيين والعصريين، والتقدميين [1]. ويصفونهم بعبيد الأوروبيين [2]، أو عبيد الفكر الغربي[3]. ويصفهم البعض بالباطنية المعاصرة[4].

رابعا: المضمون العام لدعوى التغيير الحداثي.

أبرز ما يظهر من دعوى التغيير الحداثي ما يسمونه: القراءة المعاصرة للوحي أو التراث الفقهي. يقول د. محمد شحرور: «ونحن ندعو اليوم إلى القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، ولآيات الإرث والحجاب والقوامة والتعددية الزوجية، ولأحكام الحدود كما جاءت، وللجهاد والحرب، والقتال والغزو..»[5].

وربما عبروا عنها بقراءات، لا قراءة واحدة، وإن كانت صادرة عن منهج واحد وعن رؤية واحدة كما يفعل د. محمد عابد الجابري[6].

ومضمون هذه القراءة المعاصرة يظهر في جملة من الدعاوى منها:

1 - أنه ليس لأحد أن يحتكر تفسير الدين وحده، وليس لأحد حق التحدث باسم الإسلام وباسم الشريعة، وليس لأحد أن يدعي امتلاك الحقيقة.

2 - وليس في الإسلام بابوية ولا كهنوت ولا إكليروس.

3 - وأن لكل واحد حق فهم الدين وتفسيره، اعتمادا على قناعته وضميره.

4 - وأن تفسير الدين يجب أن يخضع للتطورات ويواكب المستجدات، حتى لا نكون (ماضويين) متحجرين عند القرن الأول الهجري، أو عند القرون الأولى[7].

وحقيقة دعواهم هذه أنهم يسعون سعيا حثيثا نحو التغيير لكل شيء، فهم لا يريدون أن يبقى شيء على

---

(1) انظر: المرجعية العليا، د. القرضاوي، ص139، مكتبة وهبة . القاهرة، ط 2، 1422هـ/2001م، ومن هدي الإسلام له، جـ1، ص22، المكتب الإسلامي . بيروت، ط 1، 1421هـ/2000م، وقضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث، له، ص175، مكتبة رحاب . الجزائر، ط2، 1410هـ/1990م.

(2) بحوث في الربا، محمد أبو زهرة، ص53. دار الفكر العربي . القاهرة 1420هـ/1999م.

(3) انظر: المرجعية العليا، ص349.

(4) مثل الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني من خلال عنوان كتابه في الرد عليهم (التحريف المعاصر في الدين تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق . مكيدة الماركسية والباطنية المعاصرة). دار القلم . دمشق، ط1، 1418 هـ/1997م.

(5) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (فقه المرأة، الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس). د. محمد شحرور : ص118، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع . دمشق، ط1، 2000م.

(6) انظر: نحن والتراث . قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 11، محمد عابد الجابري، دار التنوير للطباعة والنشر . بيروت، المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء . المغرب، ط4، 1985م.

(7) انظر: الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، د. أحمد الريسوني، ص17.16.



حاله، ولا يستمر وضع على ما كان، لا يميزون في ذلك بين ثابت ومتغير ولا بين أصل وفرع، ويزعمون لأنفسهم الاجتهاد ليغيروا أحكام الله القطعية(1).

ولافتتانهم بالحضارة الغربية، وبعدهم عن فهم حقائق الإسلام عقيدة وشريعة، فإنهم يتهجمون على الفقه الإسلامي أصوله وفروعه ويحاولون تشويه حقائق الإسلام والتشكيك فيها، ويصفونها بالجمود، وعدم القدرة على مسايرة مستجدات العالم من القضايا والحوادث والوقائع، وغرضهم من ذلك الوصول إلى إحلال المبادئ والقوانين الغربية مكان المناهج الإسلامية(2).

وحين يسعون ليجعلوا النصوص الدينية خاضعة لتصورات القارئ ومفاهيمه وتفسيره، فذلك معناه أن يأخذ كل من شاء بما شاء، وصولا إلى التمييع لثوابت الشرع، والتحلل من أي قيود في العبادات أو المعاملات أو حتى العقائد(3).

وسنُعنى في بحثنا هذا بالجانب الفقهي والأصولي دون سائر الجوانب التي خاض فيها أرباب الحداثة، وهو جانب على قدر كبير من الخطورة، ذلك أن هؤلاء لم يكتفوا بمجرد الدعوة إلى التغيير أو التجديد، كما لم يكتفوا بالخوض في الفتيا والاجتهاد، بل إنهم ادعوا أهلية التجديد حتى في التنظير المنهجي الأصولي، وهو ما سنركز عليه بشكل أكثر إن شاء الله في ما يُستقبل من مباحث.

المطلب الثاني: خلفيات التغيير الحداثي

أولا: الانبهار بالمدنية الغربية والتأثر بالمناخ الأوروبي.

لقد آمن هؤلاء الحداثيون بالمدنية الغربية الإيمان كله، وتشبعوا بثقافاتها وفُتنوا بزُخرُفها، فأرادوا الإسلام خاضعا لما آمنوا به، فإن قلت لهم: إن الإسلام حرم الزنا قالوا لك: إن أوروبا نظّرت الزنا على شكل كذا وكذا.. وإن قلت لهم إن الإسلام حرم الخمر، قالوا: إن أهل أوروبا مضطرون للخمر، والإسلام لم يقل: لا تشربوا الخمر، ولكن قال: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: 90)، وإن قلت لهم: إن القرآن حرم الربا، قالوا: وما نصنع في هذه المصارف؟ أتغلق أبوابها؟(4).

ثانيا: استمداد الفكر الحداثي من فلسفة التنوير الغربي.

---

(1) انظر: من هدي الإسلام، د. القرضاوي، جـ1، ص2120.

(2) انظر: مقدمة في الفقه، د. سليمان أبا الخيل، ص5453، دار العاصمة . الرياض، ط1، 1418هـ/ 1997م.

(3) انظر: تقديم د. حسين أبو لبابة، لكتاب: تغير الأحكام، د. إسماعيل كوكسال، صفحة د. مؤسسة الرسالة . بيروت، ط 1، 1421هـ/2000م.

(4) انظر: بحوث في الربا، الإمام محمد أبو زهرة، ص 27، وقضية الفقه الجديد، جمال البنا، ص 3736، دار الفكر الإسلامي . القاهرة، وعلى طريق العودة إلى الإسلام، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص189، مكتبة رحاب . الجزائر، ط 8، 1408 هـ/1987م.



لقد قام فلاسفة التنوير الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين بمواجهة الدين (اليهودية والنصرانية) بفلسفة ترى أن الدين وضع بشري ناسب طفولة العقل البشري، ثم تجاوزه هذا العقل إلى حد ما في مرحلة ما يسمى (الميتافيزيقا)، ليتجاوزه تماما بالحكم عليه بالتاريخية في المرحلة الوضعية(1).

وأرباب التغيير الحداثي - اليوم - يواجهون النص الديني ممثلا عندنا في القرآن الكريم والسنة النبوية بالمواجهة نفسها داعين إلى (تاريخية) معاني وأحكام القرآن الكريم باعتبارها معاني وأحكاما تجاوزها الواقع المتطور وعفا عليها التاريخ(2).

ثالثا: الاغترار بالقانون الأوروبي.

إن الحداثيين مفتونون مغترون بالقانون الوضعي والتشريع الأوروبي، ويرون فيه صفة القداسة والسمو، ويرون الفقه الإسلامي دونه في الشكل والموضوع، فتراهم كما يقول المستشار عبد الحليم الجندي: منهم من يتجرع الفقه الإسلامي ولا يكاد يسيغه، ثم إنهم يفهمون هذا الفقه على أساس مبادئ القانون وأسسه وفلسفاته، وهي أسس تخالف مبادئ الشريعة الإسلامية(3).

من ذلك - مثلا - أن القانون يقر واقع العلاقات الاجتماعية لتحقيق الاستقرار بغض النظر عن الدين والأخلاق، علما بأن القوانين غير مستقرة، وقابلة للتعديل والتغيير، وتظل قاصرة في رأي واضعها عن الوصول إلى مستوى السمو المتمثل في الدين والأخلاق..(4).

ومن ذلك - أيضا - افتتانهم بحرية المرأة في الغرب، وانفلاتها من كل القيود الدينية والأخلاقية، حتى إذا صُرِفت أبصارُهم تلقاء المرأة المسلمة ووجدوها محتشمة اللباس، سخروا من حجابها ودعوها إلى التحرر، لتكون امرأة جديدة، وصرحوا كما صرّح أوائلُهم بـ«أن التشريع الأوروبي للمرأة أقرب إلى الصواب مما قاله الفقهاء المسلمون»(5).

وما لم يفهمه الحداثيون ههنا هو أن التشريع الإسلامي - نصا واجتهادا - يمتاز عن القانون الوضعي بمراعاة مقاصد الخالق ومصالح المخلوقين، بالنظر العميق الذي يستوعب أسمى الغايات وأنفع الوسائل، ويشمل

---

(1) انظر: النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، د. محمد عمارة، ص16.17. دار الفكر . دمشق، دار الفكر المعاصر . بيروت، إعادة ط1، 1421هـ/2000م. ط1، 1998م.

(2) انظر: السابق، ص17.

(3) انظر: الفقه الإسلامي في طريق التجديد، د. محمد سليم العوا، ص 142. المكتب الإسلامي . بيروت، ط 2، 1419هـ/1998م.

(4) انظر: تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص213. (سلسلة حوارات لقرن جديد)، دار الفكر المعاصر . بيروت، دار الفكر . دمشق، ط1، 2000م إعادة: 1422 هـ/2002م.

(5) قال هذا قاسم أمين، كما نقل عنه د. عبد العظيم المطعني، في كتابه: الفقه الاجتهادي بين عبقرية السلف ومآخذ ناقديه، ص21. مكتبة وهبة . القاهرة.



مصالح الناس الحقيقية عاجلَها وآجلَها، ويستهدف الرحمة كلها والعدل كله، ويوازي ويوازن بين مصالح الأفراد ومصالح المجتمعات.

أما القانون فهو لا يتجاوز – فيما يقصده – استهداف المنافع العاجلة، وكثيرا ما يتقاصر نظره حتى ينشغل بالوسائل ويغفل عن الغايات التي هي الأهداف الحقيقية.

ولهذا تراهم ينظرون إلى الحدود والعقوبات الشرعية نظرة عجلى لا تمتد إلى المقاصد، بل تنحبس عند الوسائل، ومن ثمَّ يستفظعونها، ويرونها نكاية على البشر، وتعمى عليهم المصالح العامة الحقيقية، فيستشكلون قطع يد السارق، وجلد الزاني وشارب الخمر وغير ذلك، ثم يعتدُّون بعقولهم القاصرة ويسخرون من الحدود، كما فعل زكي نجيب محمود إذ قال: «من الذي سيقطع يدَه؟ (أي السارق)، الطبيب الذي أقسم على إسعاد الإنسانية حين توليه عمله؟ أم القصاب؟ (أي الجزار)»[1].

رابعا: استغراقهم في تقليد الفكر الاستشراقي.

إن الخلفية الاستشراقية للفكر الحداثي واضحة لكل مطالع لما يكتبونه، فهم يحاكون – في تقليد تام – أفكار المستشرقين؛ بل وأقوالهم أيضا، ويتابعونهم بأمانة في كل ما يواجهون به التشريع الإسلامي من شبهات.

وقد لاحظ كثير من الباحثين النقاد أن الحداثيين يصدرون عن فكر غربي أشبه بفكر المستشرقين كشاخت وزيهر وبراتشفيك وغيرهم[2].

إن أصحاب الفكر الحداثي لاستغراقهم في فكر المستشرقين يتعاملون – بحكم علمانيتهم ومناهجهم المادية – مع القرآن الكريم كأي كتاب، وكأي منتج ثقافي، ويتجرؤون على اختراق كل المقدسات، ويدَّعون إبداع مناهج جديدة رغم أنهم في هذا يمثلون أسوء صور التقليد والتبعية[3].

خامسا: الحداثة ونهج الباطنية القدماء.

رغم أن التغيير الحداثي حديث النشأة، فإن كثيرا من النقاد لاحظوا شبها واسعا بين الفكر الحداثي المعاصر، والفكر الباطني القديم، حتى وجدنا تسمية شائعة بين الباحثين، تصفهم بالباطنية الجدد، وذلك للشبه المنهجي بينهما، فالحداثيون – كما لاحظ د. عبد المجيد محمد السوسوة – يعملون على استحداث معان دينية من خارج المقتضيات اللغوية لنصوص الوحي، إيهاما بأنها مدلولات لتلك النصوص، ومن ذلك ما يسعون إليه من

---

(1) الفقه الاجتهادي بين عبقرية السلف ومآخذ ناقديه، ص21.

(2) انظر: قضايا فقهية معاصرة، د.محمد سعيد رمضان البوطي، جـ 1، ص19.18، وقضية الفقه الجديد، جمال البنا، ص 40، وأصول الفقه الإسلامي، د. كمال الدين إمام، ص 25، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، ط1، 1416هـ/1996م.

(3) انظر: قضية الفقه الجديد، جمال البنا، ص40.



تعطيل للحدود وأنصبة الميراث، وادعاء أن هذا التعطيل مراد إلهي يُلتمس في نصوص الوحي نفسها[1].

سادسا: وانطلاقا من الفلسفة المادية والتقليد لمظاهر المدنية الغربية والانبهار بها، سعى أرباب الحداثة إلى نقد أصول التشريع والتراث الإسلامي بأدوات نقدية غربية بعيدة عن مناهج الاجتهاد والتجديد المقررة عند أهل التحقيق من علمائنا سلفا وخلفا.

وقد استمر ذلك النقد في تهوين قيمة التراث الإسلامي والفكر الإسلامي، سعيا إلى التشكيك في قدرات العقل المسلم على الإبداع، واستعانة بأحدث المنتجات النقدية في دراسة النصوص وتأويلها[2].

المطلب الثالث: خصائص التغيير الحداثي

الناظر فيما كتبه أصحاب الفكر الحداثي التغييري أو ما كُتب عنهم يلمح جملة من الخصائص المميزة لهم منها:

أولا: الجراءة على النصوص والاستهانة بالأصول[3]، فهم لا يتهيبون مطلقا من التطاول على النصوص ولو كانت من المحكمات أو الواضحات، ولا يولون عناية لأصول التشريع الإسلامي وكلياته، ويتجاوزون كل ذلك باسم القراءة المعاصرة، والتأويل الجديد، وباسم التجديد والاجتهاد.

ثانيا: عدم التفريق بين الثابت الخالد، والمرن المتطور في الفقه الإسلامي[4].

والاجتهاد عندهم لا يتقيد بمجال، ولا يقف عند حد، لا فرق عندهم بين قطعي وظني، ولا بين كلي وجزئي فالكل عندهم قابل للتطوير والتطويع.

ثالثا: ضحالة العلم وسطحية الفهم ، ذلك أنهم لم يضطلعوا بأصول الاستنباط الفقهي ومناهجه المعتبرة المقررة عند العلماء، لمجافاتهم للفقه والتفقه [5]. وما حصلوه من معرفة ضحلة وسطحية ومشوشة لا يمكن أن يؤهلهم إلى أدنى مراتب الاجتهاد، فضلا عن منازل المجددين.

رابعا: ادعاء التجديد والاجتهاد دون أهلية ، فتراهم يدعون أهلية الاجتهاد مع خلوهم عن وسيلته، وتجردهم من الصفات التي تدنيهم من ميدانه سوى مجرد الدعوى وتمكن الهوى وترك أمر الدين فوضى بلا رقيب.

---

(1) انظر: الأسس العامة لفهم النص الشرعي (دراسة أصولية)، د. محمد عبد المجيد محمد السوسوة، مجلة التجديد، ع 6، س3، أغسطس (أوت)1999م/ ربيع الثاني 1420هـ.

(2) انظر: المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، محمد همام (مساهمة في النقد): ص14، دار الهادي. بيروت، ط 1، 1424هـ/2003م.

(3) انظر: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، د. يوسف القرضاوي، ص 100. دار التوزيع والنشر الإسلامية. القاهرة، 1414هـ/1994م.

(4) انظر: ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، د. يوسف القرضاوي، ص181.

(5) انظر: تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص211.



هكذا وصف أوائلهم الشيخ عبد الله دراز رحمه الله [1].

وهذا صحيح، بل إنهم لا يكتفون بادعاء الاجتهاد، وإنما يتسورون محراب التجديد، في الأصول فضلا عن الفروع، فترى فريقا منهم يكتبون في أصول الفقه ويدعون التجديد فيها[2].

بيد أن ما ادعوه من التجديد عورض، وقوبل بالرفض، وسمي تبديدا لا تجديدا[3].

خامسا: معاداة كل ما هو قديم وعشق كل ما يحلو في الأذواق والأذهان المعاصرة ، فهم يتعاملون مع التراث الفقهي بطريقة تعسفية، رغم اعتراف كبار الحقوقيين ورجال القانون في العالم المعاصر بالتشريع الإسلامي كمصدر للتشريع العام، وأنه حي قابل للتطور[4].

وهم يرفضون الفقه الإسلامي، ويطعنون في كونه ثروة غنية بالحلول، ويتهمونه بالجمود وعدم مسايرة أوضاع العصر، ويدخلون إليه من أبواب عصور الانحطاط، ويستدلون بالنقائص وبأكثر المواقف شذوذا أو انحرافا[5].

سادسا: الحكم بالهوى والشهوة والذوق ، فيحكمون الأهواء على الأدلة، ويجعلون النصوص تبعا للأغراض، وينتقون من كلام الفقهاء وفتاواهم ما يحلو للنفس ويوافق الأهواء والشهوات[6].

سابعا: النظر الجزئيّ والشُّبهيّ للأدلة والمصالح.

إنهم يأخذون ببعض الجزئيات وينظرون إلى الفقه والتشريع من خلال النظرة التجزيئية، ومن خلال المتشابهات، ليعودوا بالإبطال على كليات التشريع الإسلامي ومحكماته، وهذا بسبب الهوى المائل وعدم الإحاطة بكليات الشرع وغاياته الكبرى.

وقد أحسن وصفهم الشيخ عبد الله دراز حين قال: «فترى فريقا ممن يستحق وصف الأمية في الشريعة يأخذ ببعض جزئياتها، يهدم به كلياتها، حتى يصير فيها إلى ما ظهر له ببادئ الرأي من غير إحاطة بمقاصد الشارع لتكون ميزانا في يده لهذه الأدلة الجزئية، وفريقا آخر يأخذ الأدلة الجزئية مأخذ الاستظهار على غرضه في النازلة العارضة، فيحكم الهوى على الأدلة، حتى تكون الأدلة تبعا لغرضه من غير إحاطة بمقاصد الشريعة، ولا رجوع

---

(1) في شرحه لكتاب الموافقات، للشاطبي، جـ1، ص7. دار الكتب العلمية . بيروت.

(2) كتب د. حسن حنفي كتابه (من النص إلى الواقع) وزعم أنه الحلقة الثالثة بعد المستصفى للغزالي، والموافقات للشاطبي، وكتب د. محمد شحرور كتابه: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي.

(3) انظر: هموم المسلم المعاصر، د. يوسف القرضاوي، ص22. حوار وإعداد: ياسر فرحات، طبعة دار الشهاب . باتنة، الجزائر.

(4) انظر: تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص212211.

(5) انظر: في الحداثة والخطاب الحداثي، منير شفيق، ص11.

(6) انظر: شرح الشيخ عبد الله دراز على الموافقات، جـ1، ص8، وتجديد الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، ص1

إليها رجوع الافتقار، ولا تسليم لما روي عن ثقات السلف في فهمها، ولا بصيرة في وسائل الاستنباط منها»[1].

ثامنا: تبرير الواقع وتسويغ القيم الأجنبية، ومسايرة القوانين الغربية ، وهم يتخذون لذلك حيلا ووسائل، ويستغلون بعضا من خصائص التشريع الإسلامي وقواعده ومقاصده، ويستظلون بالمعاصرة والاجتهاد والتجديد، وفهم الواقع، ومرونة الشريعة ويسرها، وروح النصوص وغير ذلك[2].

تلك كانت حقيقة الحداثة والحداثيين، وتلك خلفياتهم وخصائصهم، عرضناها بإيجاز، ولنأت الآن إلى (**إعادة بناء أصول الفقه**) لنتعرف مضمونها وحيثياتها في المبحث الموالي.

---

(1) شرح الشيخ عبد الله دراز على الموافقات، جـ1، ص8.

(2) انظر: الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين، ص 57، دار الرسالة. المملكة العربية السعودية، ط 9، 1413هـ/1993م، وتجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص 209، وبحث الاجتهاد. حكمه، ومجالاته، وحجيته، وأقسامه، د. البوطي، ضمن بحوث ملتقى الاجتهاد، جـ1، ص 22.



المبحث الثاني: إعادة بناء علم أصول الفقه (المضمون العام والتفاصيل)

المطلب الأول: المضمون العام لـ(إعادة بناء علم أصول الفقه)

علم أصول الفقه هو عندنا منهج البحث، لأنه العلم الذي يبحث في مصادر البحث، وكيفية الاستفادة منها، أي طرق ووسائل البحث، وعن شروط أهلية الباحث[1].

والحداثيون يعترفون بهذا العلم ودوره في أصالة الفقه الإسلامي وخصوصية العقل المنتج له، وهو لهذا العلمُ المنهجي الذي لا نجد له مثيلا في الثقافات السابقة أو اللاحقة كما يقول د. الجابري[2].

ولا ينكر الحداثيون مهمة أصول الفقه في ضبط وظيفة العقل الفقهي، يقول الجابري: «إذا كانت مهمة الفقه هي التشريع للمجتمع، فإن مهمة أصول الفقه هي التشريع للعقل»[3].

كما يعترفون بالقيمة المنهجية لعلم أصول الفقه، يقول د. حسن حنفي: «وهو العلم المنهجي الذي استطاع تحويل الوحي إلى منهج استنباطي استقرائي من حيث هو علم التنزيل، وهو أفضل ما أخرجته الحضارة الإسلامية من حيث هو علم مستقل، بلغة علمية عقلية»[4].

ويقول محمد أركون: «وعلم أصول الفقه: أي المنهجية المعيارية الضرورية من أجل استنباط الأحكام بشكل صحيح من النصوص المقدسة»[5].

غير أنهم يرون أن المنظومة الأصولية التي كانت أساسا لقيام الأحكام القانونية التفصيلية الإسلامية هي نفسها أصبحت عائقا معرفيا أمام تطورها وتجددها. كما أصبحت قيدا على حرية الاجتهاد[6].

وتبعا لطابع التطوير والتغيير الذي يطبع الفكر الحداثي نشأة ومنهجا وغاية، لم يعد أرباب الفكر الحداثي يكتفون بمحاولات التغيير على مستوى بعض المسائل بإعادة النظر فيها كقضايا الربا والفائدة وعوائد شهادات الاستثمار، وصناديق التوفير، وبعض قضايا الأسرة، فهذه محاولات جزئية في نظرهم، وإنما يسعون الآن إلى

---

(1) انظر: آليات الاجتهاد، د. علي جمعة محمد، ص5. دار الرسالة ـ القاهرة، ط 1425،1هـ/2004م. وهذا التوصيف مأخوذ من تعريف أصول الفقه عند الأصوليين إذ يقولون: «دلائل الفقه إجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد». الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (ت756هـ)، طبعة دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط1، 1404هـ.

(2) انظر: تكوين العقل العربي، ص99، مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت، ط4، 1989م.

(3) السابق، ص100.

(4) التراث والتجديد، د. حسن حنفي، ص178. ، طبعة مكتبة الجديد، تونس.

(5) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ص1211، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، بيروت 1991م.

(6) انظر: الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، أ. جمال باروت، ص 84. وانظر: تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص99.



الإصلاح الجذري - بزعمهم - الذي هو العودة إلى أصول التشريع ومناهج الاستدلال، و **إعادة بناء علم أصول الفقه**، مما يعتبرونه استئنافا لعمل الشاطبي، والطوفي وعلال الفاسي وجمال الدين عطية وغيرهم..[1].

والمنظور الحداثي - في حقيقته - قائم على التغيير الذي يعني قلب المنطق الأصولي كلية، سعيا إلى اطّراح كل الضوابط المنهجية التي تحكم عملية فهم النصوص وتطبيق معانيها، وإعطاء أولوية للواقع على النص، وللمعنى على اللفظ، وللمفهوم على المنظوم.

هذا ما يحاول الحداثيون الوصول إليه من خلال دعوتهم إلى إعادة بناء علم أصول الفقه القديم وهو ما يعبر عنه تفصيلا ما كتبه د. حسن حنفي في كتابه «من النص إلى الواقع»[2]. ومحمد شحرور بعنوان: «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي»[3].

مضمون إعادة بناء أصول الفقه:

ما مضمون دعوى بناء أصول الفقه التي ينادي بها الحداثيون؟

إن ما نفهمه من إعادة البناء هو إقامته من جديد، على أسس جديدة، وبأركان جديدة، مكان الأسس والأركان القديمة، فهل هذا ينطبق على دعوى الحداثيين هذه؟

إن هدم القديم دون إقامة جديدٍ مكانه ليس إعادة بناء؛ بل هو الفوضى ليس إلا.

وإذا تتبعنا ما كتبه دعاة الحداثة حول إعادة البناء فإننا نجد المضامين الآتية:

أولا: إن المضمون العام لإعادة بناء أصول الفقه هو تحويله من علم فقهي استدلالي استنباطي منطقي، إلى علم فلسفي إنساني سلوكي عام..[4].

وفرقٌ بين المنهجية القائمة على الاستدلال الذي هو طلب الدليل المرشد إلى المطلوب - كما هو المفهوم

---

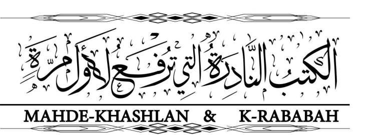
(1) انظر: من النص إلى الواقع (محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه)، د. حسن حنفي، جـ 1، ص36، مركز الكتاب للنشر. القاهرة، ط1، 2004م، وط2، 2005م.

. **الطوفي**: هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري، نسبة إلى قرية طوفة من أعمال صرصر بالعراق، الفقيه الحنبلي الأصولي النحوي، الملقب بنجم الدين، ولد سنة 657هـ، رحل في طلب العلم إلى بغداد ودمشق ومصر، وجاور بالحرمين. له مصنفات عدة في الفقه والأصول واللغة. وتوفي بالخليل في فلسطين سنة 716هـ. (الفتح المبين للمراغي: جـ2، ص124.125، والأعلام للزركلي: جـ3، ص127.128).

(2) يقول د. حسن حنفي عن كتابه هذا: «والمستصفى والموافقات هما النصان الرئيسيان التكوينيان قبل هذا النص الأصولي الثالث من النص إلى الواقع». جـ2، ص10.

(3) دعا فيه إلى أصول جديدة، وذكر قضايا من فقه الأسرة كالوصية، والإرث والقوامة، والتعدد، واللباس، وجعلها محور دراسته وتطبيقات لأصوله.

(4) انظر: من النص إلى الواقع، حسن حنفي، جـ2، ص585.



اللغوي - والاستنباط الذي يقوم على وسائل وأدوات منهجية من جهة، وما هو فلسفي إنساني سلوكي، يخضع لحرية الفكر والميول المختلفة من إنسان إلى آخر، وينطبع بطابع المجاراة للسلوك العام الذي قد يَغْوِي وقد يَرْشَد.

إن هذا المضمون العام يبيِّن لنا - بوضوح - الرغبة الحداثية الجامحة في التفلت من القيود والضوابط المنهجية المقررة في أصول الفقه والتحرر منها لا غير..

ثانيا: المضمون الثاني لعلم أصول الفقه الجديد هو التحرر من الحجاج والسجال والجدل والمناظرة بين الآراء والمذاهب، وكلفة البحث عن الصواب أو الأصوب منها، كما هو شائع في علم أصول الفقه القديم.

إن أصول الفقه الجديد لا يُخَطِّئ ولا يُصَوِّب أحدا، ويعتبر كل الاجتهادات تعبر عن وجهات نظر في الموضوع، تحتمها الظروف الاجتماعية والسياسية وجدل التاريخ بين التقدم والتخلف، والتحرر والمحافظة، والتجديد والتقليد، والمحكوم والحاكم.. فليس نفي القياس - مثلا - خطأ وإثباته صوابا، وليس إثباته صوابا ونفيه خطأ[1].

ثالثا: المضمون الثالث الذي يطبع إعادة البناء لعلم أصول الفقه هو التحول من الحرف إلى المصلحة كما يعبِّر عنه عنوان كتاب د. حسن حنفي (من النص إلى الواقع)، وهو - بزعمهم - استئناف لخطة الشاطبي والطوفيّ، وسواء كان الأصل عقلا بطريقة المتكلمين، أو نصا بطريقة الفقهاء، فإن أصول الفقه الجديدة تبدأ من الواقع، ومن ما يحدث في هذا العصر من تضحية بالمصالح باسم النص، وتراكم مآسي الناس باسم الشريعة[2].

رابعا: المضمون الرابع لإعادة بناء أصول الفقه «إعادة تأصيل الأصول بتقويم مفاهيم جديدة لآيات الأحكام، مثل نظرية الحدود في التشريع، وفكرة أن السنة القولية ليست وحيا، وفكرة أن الإجماع هو إجماع الأحياء لا إجماع الأموات، وفكرة أن القياس هو بتقديم البيِّنات المادية الإحصائية لا بقياس شاهد على غائب»[3].

خامسا: المضمون الخامس هو إعادة بناء قواعد أصولية، بهدف الخروج بمنهجية جديدة تواكب التطور الحاصل، سواء على صعيد المناهج وطرق التفكير والاستدلال، أو على صعيد الحياة الاجتماعية والمعاملات الجارية التي تفرضها مستجدات العصر وضروراته وحاجاته.

ذلك أن القواعد الأصولية - في المنظور الحداثي - ليست مما نص عليه الشرع، لا الكتاب ولا السنة، بل إنها من وضع الأصوليين، إنها قواعد للتفكير، قواعد منهجية، صدروا في وضعها عن النظام المعرفي السائد في عصرهم، وعن الحاجات والضرورات والمصالح التي كانت تفرض نفسها في ذلك العصر، ولذلك فلا شيء يمنع من

---

(1) انظر: من النص إلى الواقع، جـ1، ص2625.

(2) انظر: السابق، جـ1، ص8، وص35.

(3) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمد شحرور، ص56.



اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معين بطريقة أفضل [1].

يزعم الحداثيون أن المنظومة الأصولية – كقواعد منهجية ضابطة للفكر الاجتهادي – شكلت عائقا معرفيا ليس أمام تطور الفقه ومسايرته للحاجة الفقهية في كل زمان فحسب [2]، بل أمام ثورة التغيير التي يتبناها الحداثيون، الساعية إلى اطّراح المصادر والأصول التي تتحكم في قراءة النص وتأويله، وتجاوزها إلى أصول جديدة لا تعتمد أساسا إلا الفطرة الإنسانية رشدت أم غوت.

لقد ود الحداثيون أن الإمام الشافعي لم يكتب رسالته التي كانت أول تدوين للمنظومة الأصولية، وأول تنظير لفهم النص وعلاقته بالاجتهاد، والتي لم تكن – كما هو واضح – النموذج النهائي لعلم أصول الفقه، بل كانت أولى حلقات التنظير الأصولي تلتها حلقات كثيرة من التفصيل والتحقيق والإثراء..

بيد أن أصحاب الفكر الحداثي يرون فيها (أي الرسالة للشافعي) النموذج الأول والنهائي الذي قيد العقل الإسلامي وهيمن عليه، وكانت في نظرهم توجيها (ابستمولوجيا) مكرسا تحكم في العقل العربي لدى قرون طويلة، وما زالت آثاره العقيمة قائمة إلى اليوم.

بهذا التوجيه للعقل العربي «كان وما يزال عقلا فقهيا، أي عقلا تكاد تقتصر عبقريته في البحث لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يقاس عليه، وذلك بالاعتماد أساسا على النصوص، حتى غدا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته..» [3].

لقد ثقلت عليهم رسالة الإمام الشافعي كما ثقلت على أسلافهم المستشرقين تماما، فطعنوا فيها تبعا لهم، بل تقليدا ومحاكاة لا تخفى على دارس.

يقول الحداثيون: «حمل النموذج الأصولي المغرق بتجريديته في داخله عائقه المعرفي الممثل بالقياس أو الاستدلال التمثيلي، إذ اختزل الشافعي مؤسس هذا النموذج الاجتهاد نفسه إلى القياس، فقرر في الرسالة أن القياس والاجتهاد هما اسمان لمعنى واحد» [4].

وهنا نسجل مأخذين على هؤلاء الحداثيين:

الأول: أنه يغيب عليهم كثير من الحقائق العلمية، والمعاني المقصودة باصطلاحات العلماء وبا لأخص

---

(1) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، د. محمد عابد الجابري، ص181.179. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، ط 2، 2004م.

(2) يقول: أ. جمال باروت عن النموذج الأصولي التقليدي: إنه «تحول إلى أبرز عائق معرفي أمام نموه وتطوره وتفاعله التشريعي مع الوقائع الجديدة»، الاجتهاد، (النص، الواقع، المصلحة)، ص106.

(3) تكوين العقل العربي، د. الجابري، ص 105، وانظر: عرض لكتاب: السلطة في الإسلام بين النص والتاريخ، لعبد الجواد ياسين، مجلة التجديد، ع10، س5.

(4) الاجتهاد، أ. جمال باروت، ص93، وانظر: تكوين العقل العربي، د. الجابري، ص104.



الفقهاء والأصوليين، فحين يقولون: إن الإمام الشافعي ﷺ اختزل الاجتهاد إلى القياس، فإنهم لم يفهموا مقصوده بالقياس، فالقياس في مصطلح الإمام الشافعي هو الاجتهاد بعموم، لا القياس الأصولي الذي استقر عليه اصطلاح المتأخرين، الذي هو إلحاق الشبيه بشبيهه، فلجهلهم بتطور المصطلحات عبر تاريخ التشريع، وبعدهم عن ميدان الفقه، وضحالة دراستهم، وسطحية فهمهم زعموا أن الشافعي قصر الاجتهاد على القياس التمثيلي، وقرر ذلك بقوله: «إن القياس والاجتهاد هما اسمان لمعنى واحد».

ولو كلف هؤلاء أنفسهم مطالعة الرسالة بدل ترديد كلام المستشرقين لوجدوا ما يصحح لهم فهمهم الكليل[1].

والثاني: تقليدهم ومحاكاتهم التامة لمطاعن المستشرقين في الإمام الشافعي، الذين اعتبروا جهده البداية والنهاية في ضبط عملية الاجتهاد. يقول المستشرق (روبير برنشفيك): أصبحت الصورة الشافعية لعلم أصول الفقه تمثل الإطار النهائي والنموذج المحتذى بين سائر الاجتهادات والمذاهب الفقهية.

واعتبر (براتشفيك) الإمام الشافعي المسؤول الأول عن عقم علم أصول الفقه وتثبيته، بسبب ما وضع فيه من منطق قياسي لا يعدو النص ولا يتخطاه[2].

وواضح أن هذا الكلام هو نفسه ما يقوله الحداثيون عندنا اليوم.

ومن أجل الإطاحة بعلم أصول الفقه الذي يريدون إعادة بنائه يدعي الحداثيون أن النموذج الأصولي الذي وضعه الإمام الشافعي ﷺ قد استنفد طاقته، ولم يعد له وظيفة أو حاجة تستدعيه، خصوصا في القرن الرابع وما بعده، بعدما دونت الأحكام المدنية على أساسه، في مدونات الفقه المذهبي المغلق المكتفي بنفسه، وهو ما يظهر في إغلاق باب الاجتهاد. يقول، أ. جمال باروت: «تعبّر نهائية المدونة الفقهية المذهبية الإسلامية إذن في نظرنا عن استنفاد فاعلية النموذج الأصولي التشريعية واكتمالها»[3].

وهكذا نفهم أن النظرة الحداثية لتاريخ الاجتهاد منذ القرن الرابع لا ترى إلا الجمود والانغلاق ونهائية التفكير الأصولي، ومن ثم، فإن علم أصول الفقه لم يتطور ولم يتجدد، بل أصبح عائقا أمام قضية التطور، ومن ثم استحق إعادة البناء[4].

---

(1) واضح أن القياس لدى الشافعي هو الاجتهاد بكل أشكاله، نفهم ذلك من كلامه عن شروط القياس مثلا، فهي شروط الاجتهاد نفسها، يقول في الرسالة: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالما بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم، ولسان العرب». وهذه أدوات الاجتهاد بصفة عامة. الرسالة، ص 510، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية ببيروت.

(2) انظر: أصول الفقه الإسلامي، محمد كمال الدين إمام، ص25.

(3) الاجتهاد، أ. باروت، ص92.

(4) انظر: السابق، ص84، وص85، وص165.



وهذا دال على قلة إطلاعهم على تاريخ الفقه الإسلامي، فهم يجهلون تماما أن ما يسمى بقضية غلق باب الاجتهاد لا تعني أبدا توقف حركة الاجتهاد، بل تعني تكيفها بأشكال جديدة، مراعاة للحاجة التشريعية التي يتطلبها الزمان والبيئة.

المطلب الثاني: موقف الحداثيين من أصول الاستدلال

نوجز هنا موقف الحداثيين من المصادر الأصلية والمناهج الاجتهادية المقررة في أصول الفقه، لنفهم خطط التدمير الحداثي الذي يعبر عن حقيقة دعواهم في إعادة بناء أصول الفقه.

أولا: القرآن الكريم كنص لا يمثل لدى الحداثي إلا **منتجا ثقافيا**، والمقصود بذلك أنه **تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة معينة** تزيد على العشرين عاما، وهي فترة تمثل مرحلة التكون والاكتمال.

ولقد كان المفترض – حسب الفكر الحداثي – أن يقف القرآن عند تلك المرحلة، لا يتجاوزها، بمعنى أنه لا ينبغي أن يكون بعدها نصا منتجا للثقافة، أو يصير هو النص المهيمن والمسيطر الذي تقاس عليه النصوص الأخرى، وتتحدد مشروعيتها به[1].

ورغم إقرار بعضهم مثل د. محمد شحرور أن آيات الأحكام هي الشريعة في معرض الرفض لحجية السنة النبوية[2]، إلا أن هذه الآيات بما حملته من أحكام هي مجال للاجتهاد على أساس العقل، وعلى أساس مصداقية الواقع الموضوعي.

إن هذا الاعتراف بآيات الأحكام كشريعة لا يعني لدى الحداثي الخضوع لأحكامها ولو كانت من الواضحات أو حتى القطعيات، إنه اعتراف شكلي لا مضمون له، ما دامت مجالا للاجتهاد المتفلّت الذي يخضع لمجرد العقل ومسايرة الواقع، يقول د. محمد شحرور: «فقد كان تطبيق آيات الأحكام على الواقع المعاش هو تطبيق نسبي تاريخي، وبهذا يبطل القياس (أي القياس على أحكامها)، ويبقى الاجتهاد في آيات الأحكام هو الأساس، والأساس هو العقل ومصداقية الاجتهاد في الواقع الموضوعي»[3].

ولأن العقل ومصداقية الواقع أساس تفسير النصوص لدى الحداثيين، فهم يرون آيات الأحكام في ذاتها مجالا للاجتهاد الحداثي، حتى ما كان منها من الواضح البين أو الثابت القطعي.

ثانيا: السنة النبوية نص ثانوي وهي تجربة وليست وحيا خالدا.

ومن مضمون إعادة البناء لأصول الفقه بخصوص مصدرية السنة النبوية، يقول الحداثيون:

---

(1) انظر: مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد، ص 24. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، ط 3، 1996م.

(2) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص131.

(3) السابق، ص63 . 64.



1 – إن السنة النبوية نص ثانوي، وليست نصا مشرعا[1].

وليست وحيا ثانيا إلى جنب القرآن الكريم سواء منها القولي والفعلي والتقريري [2]. لأن «الإيمان بأن السنة القولية [فضلا عن الفعلية والتقريرية] وحي ثان يفترض لزوما خلود هذه السنن القولية، رغم متغيرات الزمان والمكان والسيرورة والصيرورة التاريخية، ويرفعها إلى مرتبة التنزيل الحكيم ذي الكينونة بذاته»[3].

2 – والسنة النبوية القولية بمتواترها وآحادها سواء منها ما ذكر في كتب الحديث جميعا، أو ما انفرد أحد هذه الكتب بروايته هي للاستئناس فقط، لأن السنة أحكام، والأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، طبقا لما أجمع عليه علماء الأصول، والمعيار الواحد للأخذ أو عدم الأخذ بأحكامها هو انطباقها على التنزيل الحكيم والواقع المعاش، أو تعارضها مع التنزيل الحكيم، وإن انطبقت أخذناها وإن تعارضت تركناها[4].

3 – والسنة في المنظور الحداثي «هي التجربة النموذجية الأولى لتحقيق التجربة الإنسانية في الزمان والمكان، وصدقها في ذاتها في مطابقتها للتجربة الإنسانية»[5].

وهي لهذا «لا تستقل بتشريع الأحكام» [6]. فهي تختلف عن الكتاب، لأن «الكتاب قطع، والسنة ظن»[7]. ومعنى كون السنة التجربة النموذجية الأولى – كما يقول د. حسن حنفي – أنها لن تكون الوحيدة ولا الأخيرة، فهي كما يوضح د. محمد شحرور: الاجتهاد الأول والخيار الأول للإطار التطبيقي، الذي اختاره ﷺ لتجسيد الفكر المطلق الموحى، لكنه ليس الأخير وليس الوحيد..[8].

4 – إن دور النبي – محمد ﷺ هو دور المجتهد الأول فقط، يقول د. شحرور: «الرسول الأعظم كان المجتهد الأول الذي صاغ للفكر المطلق الموحي إليه قالبا موضوعيا من خلال سيرورة وصيرورة تاريخية تحكم وجوده ووجود مجتمعه»[9].

ومعنى هذا أن سنته – سواء منها القولية أو الفعلية أو التقريرية – ليست إلا اجتهادا تطبيقيا، فلا يلزم أي مجتهد آخر يأتي بعد النبي ﷺ، ولهذا فهم يعتبرون السنة كلها مجرد قرارات اجتهادية نابعة من الظرف الموضوعي

---

(1) انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية د. نصر حامد أبو زيد، ص 22، مكتبة مدبولي. القاهرة ط 3، مزيدة ومنقحة، 2003م.

(2) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمد شحرور، ص62.

(3) السابق، ص61.

(4) انظر: السابق، ص63.

(5) من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، جـ2، ص139.

(6) السابق، جـ2، ص140.

(7) السابق، جـ2، ص141.

(8) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمد شحرور، ص63.

(9) السابق، ص61.



المعاش في المجتمع العربي في العصر النبوي، وما هي إلا اجتهاد في تقييد الحلال، وتقييد الحلال - في نظرهم - لا يحتاج إلى وحي[1].

5 - أحاديث الأحكام التي يستنبط منها الفقه عند الحداثي ليست تشريعا يتعدى إلى ما بعد عصر الرسالة، فهي ذات طابع تاريخي تنظيمي مرحلي، يقول د. محمد شحرور: «هذه الأحاديث عندنا تحمل الطابع التاريخي التنظيمي المرحلي في طريقة تعامله ﷺ مع مجتمعه وواقعه المعاش فعلا، وهي للاستئناس فقط، متواترة كانت أم غير ذلك، مارس النبي ﷺ فيها دوره كمجتهد في تقييد الحلال المطلق، أو في إطلاقه من تقييده، حسبما تقتضيه الظروف الموضوعية..»[2].

ثالثا: الموقف من الإجماع.

الإجماع عند الحداثيين هو إجماع الأحياء لا لأموات، إجماع المعاصرين في مجالسهم النيابية والبرلمانية، أما ما أجمع عليه الصحابة أو التابعون أو الأئمة من بعدهم فهو إجماع يخصهم ويخص مجتمعاتهم، و«الأحياء الذين يجمعون على أمر يهمهم ضمن مرحلة تاريخية يعيشونها، هم أقدر على فهم مشاكلهم وحلها، وليسوا بحاجة إلى صحابة ولا إلى تابعين ولا إلى علماء أفاضل»[3].

رابعا: الموقف من القياس.

إذا بحثنا عن مفهوم للقياس لدى أصحاب الحداثة، وجدناهم يعنون به قياسا مطلقا، أو بعبارة أخرى قياسا حرا، أو رأيا لا يتقيد بحدود ولا ينضبط بالضوابط المعروفة في أصول الفقه..

إن القياس ذا الأركان والشروط المعروفة في المنهج الأصولي هو قياس مكبل في المنظور الحداثي، لأنه مشدود إلى المثال السابق لا يكاد يفارقه[4]، وإذا كانت حقيقة القياس اللغوية لا تتحقق إلا بالشبيه والمشبه ووجه للشبه، فإن الحداثيين لا يعنيهم أن يخرقوا هذه المسلَّمة، ساعين إلى قياس حر طليق، لا يقف عند حد ولا شرط.

ولأن الحداثيين يسعون سعيا حثيثا إلى التحرر من النصوص فضلا عن الأقيسة، فإنهم يرون في القياس القائم على حقيقة إلحاق الشبيه بشبيهه تكريسا إيديولوجيا لسلطة النصوص، وتكبيلا للفهم، وقضاء على التعددية الفكرية والفقهية[5].

بينما نجد هذا المفهوم الطليق للقياس عند د. نصر حامد أبو زيد، نجد لدى غيره مثل د. محمد شحرور قلبا تاما للقياس الأصولي مفهوما ومجالا واختصاصا، مما ينبئ عن رفض كلي، واستبدال وتغيير، يقول د. شحرور:

---

(1) انظر: السابق، ص151.

(2) السابق، ص163.

(3) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمد شحرور، ص64.

(4) انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد، ص31.

(5) انظر: السابق، ص137.



«القياس هو ما يقوم على البراهين المادية والبيئات العلمية التي يقدمها علماء الطبيعيات والاجتماع والإحصاء والاقتصاد، فهؤلاء هم المستشارون الحقيقيون للسلطة التشريعية، وليس علماء الدين ومؤسسات الإفتاء..»[1].

المطلب الثالث: موقف الحداثيين من النص وأدوات تفسيره

مفهوم النص لدى الحداثي ما تنتجه ثقافة الناس في زمن ما أو وضع ما، والنص الديني الإسلامي كما يقول د. نصر حامد أبو زيد هو «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما»[2].

وانطلاقا من هذا فإن النص لا يملك أن يصير في نفسه منتجا للثقافة، بحيث يصير مهيمنا ومسيطرا على النصوص الأخرى بالقياس إليه، أو مقيدا للعقل الذي هو المنتِج (باسم الفاعل) الحقيقي.

ومن هنا يرى الحداثيون أن ما تملكه النصوص الإسلامية من سلطة هو سلطة مضافة لا أصلية، أي أضافها الفقهاء بالباطل، ليجعلوا من النصوص قيودا على حركة العقل.. على هذا إذًا يبني الحداثيون دعوتهم إلى التحرر من النصوص، وهو رفض حقيقي، رغم أنهم يصرحون بنوع من القبول الشكلي.

يقول د. نصر حامد أبو زيد: «إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حرا يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب». ثم يتساءل: «فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية، أم تتصادم مع السلطة التي أضافها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص فحولوها قيودا على حركة العقل والفكر»؟ ثم يجيب: «إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهما علميا»[3].

ونحن نتساءل هنا عن هذا الفهم العلمي للنصوص؟

ولعل الجواب يتلخص في قول رفيقه محمد شحرور حين يقول بثبات النص شكلا وهو ما يعبر عنه (بالكينونة) مع خضوعه لحركة المحتوى وتطوره بما يعبر عنه (بالسيرورة والصيرورة)، فهو - أي النص - ثابت كذكر فحسب، أما قراءته وفهمه فلا تكون إلا من خلال سيرورته وصيرورته المتحركة دائما والمتغيرة أبدا[4].

ود. شحرور يوضح بجلاء حقيقة هذا الفهم فيقول: «إن فهمنا لكلام الله بالتالي فهم متطور غير ثابت، بينما كلام الله ثابت في كينونته كنص»[5].

---

(1) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص193.

(2) مفهوم النص، ص24.

(3) الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص21.

(4) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص5554.

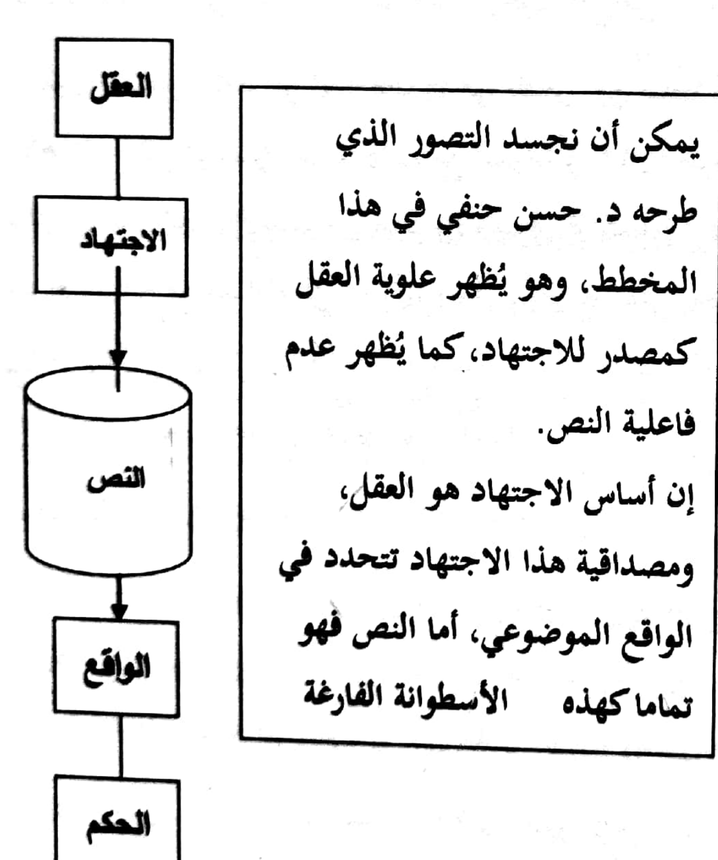
(5) السابق، ص58.



ويمكن أن نجد الجواب أيضا في عبارة موجزة عند رفيقه د. حسن حنفي حين يعبر لنا عن الفهم العلمي للنص فيقول: «فالنص مفتوح من أعلى نحو العقل، ومن أسفل نحو الواقع»[1].

والعبارة الأخيرة معبرة فعلا عن منهج لفهم النص فهما حرا يعطي قدسية عالية للعقل، فيجعله أعلى من النص، كما يجعل النص مجالا لإعمال العقل حتى لو كان هذا النص في درجة الوضوح والقطعية كمثل قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء:11)، كما يصرح د. شحرور، وهو يكشف لنا بهذا عن قاعدة بديلة للقاعدة الأصولية المعروفة التي تقضي بأنه لا اجتهاد مع النص القطعي، فيقول: «أما القول بقاعدة لا اجتهاد فيما فيه نص، فهو ليس عندنا بشيء»[2].

فالعقل إذن مسلط على النص والاجتهاد، بمعنى إعمال العقل في النص بهذه العلوية المطلقة لا يلقى أي اعتراض من المعاني النصية الثابتة أو الحقائق الشرعية المقطوع بها، فالنص هنا – كما في تصور د. حسن حنفي كأسطوانه مفرغة يمر منها الاجتهاد من العقل إلى الواقع، وصحة هذا الاجتهاد تتحدد بمدى المصداقية بين الاجتهاد والواقع، «والاجتهاد صحيح ومقبول بمقدار ما يتجاوب مع الواقع الموضوعي»[3].



(1) من النص إلى الواقع، جـ2، ص493.

(2) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص56.

(3) السابق، ص56.



أدوات تفسير النص لدى الحداثيين:

1 – دور أسباب النزول في التفسير الحداثي للنصوص:

من أدوات التفسير المعينة على فهم نصوص القرآن الكريم معرفة أسباب الن .زول، والوقوف على مناسباته، ولأهميتها قال الواحدي: «هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها»[1].

وأسباب النزول وقائع وأحداث كانت أسبابا ومناسبات لتن.زل النصوص القرآنية، ولا شك أنها تحمل من القرائن ومقتضيات الأحوال ما يكون ضروريا لفهم المراد الإلهي من تلك الخطابات التي نزلت في شأنها، ولهذا كانت الغفلة عنها مدعاة إلى صرف المعاني عن حقيقة المراد إلى ما يخالفه ويناقضه[2].

وطريق معرفتها الرواية والسماع دون الفكر والاجتهاد، قال الواحدي: «ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها وجدُّوا في الطِّلاب»[3].

إذا عرفنا قيمة أسباب الن.زول كأداة لفهم النصوص، فماذا يكون موقف أصحاب الحداثة من هذه الأداة التفسيرية؟

نطالع فيما كتبه الحداثيون اهتماما بالغا بأسباب الن .زول، ومحاولة واضحة لربط تفسير الآيات القرآنية بأسباب نزولها، يقول د. محمد سعيد العشماوي: «إن الضوابط والحدود والقواعد التي لابد من التزامها والتقيد بها حتى لا ينحرف تفسير القرآن، ولا يحيد فهم المسلم، هي - أولا وآخرا - أن يرتبط تفسير الآيات القرآنية بأسباب نزولها»[4].

ولكن ما سر هذا الاهتمام الذي يصل إلى حد حصر قواعد التفسير وضوابطه في أسباب الن .زول؟ وما مقصود هذا الربط؟

إن مقصود هذا الربط هو تخصيص الآيات القرآنية بالوقائع التي نزلت فيها، فسبب الن.زول لدى الحداثي مُخصِّص لإطلاق وعموم اللفظ القرآني، ولهذا نجد د. العشماوي نفسه يرفض قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، التي هي محل إجماع الأصوليين، ويرى أن هذه القاعدة تقتطع الآية عن سبب نزولها وتنتزع الآية أو بعضها من السياق الذي نزلت فيه، يقول: «وهذه القاعدة قاعدة فقهية، أي إنما من إنشاء الفقهاء وليست قاعدة شرعية وردت في القرآن الكريم، أو جاءت بها السنة النبوية، وهي قاعدة تحتفي باللفظ أكثر مما تحتفي بالمعنى، وهذا الاتجاه بدأ معها ثم زاد بعد ذلك زيادة كبيرة ، ربما نتيجة لها، حتى أصبح - بكل أسف - هو منهج

---

(1) أسباب النزول، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت468هـ)، ص3، دار المعرفة . بيروت . لبنان.

(2) انظر: في فقه التدين، د. عبد المجيد النجار، جـ1، ص97.96. كتاب الأمة، العدد 22 ط1، مؤسسة أخبار اليوم.

(3) أسباب النزول، ص3.

(4) الإسلام السياسي، ص50. نشر موفم للنشر . الجزائر، طبع سنة 1990م.



التفسير وأسلوب الوعاظ في العصر الحالي، فأساء إلى روح الإسلام، وإلى معاني القرآن أيما إساءة..»[1].

ومع ما نقرأ في كلامه من سطحية الفهم ، نقرأ أيضا الغرض المخبوء من ربط الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب نزولها، وقصرها على من نزلت فيهم، وهذا ما يعني في تحليل د. محمد عمارة: «تاريخية المضمون ونسخ المفهوم في هذه الآيات، وبقاء اللفظ دون وظيفة – اللهم إلا التلاوة التعبدية – الأمر الذي تتساوى فيه النصوص القرآنية عندئذ مع النصوص الميتة والدارسة..»[2].

هذا الهدف الواضح هو ما يصرح به د. محمد شحرور حين يقول: «إن أسباب النـزول – إن صحت – تبيّن تاريخية الفهم والتفاعل الإنساني مع آيات التنـزيل في زمن التنـزيل، أما نحن فلا تعنينا هذه الأسباب في شيء، لأنّ النص القرآني كينونة في ذاته مغلق ذاتيا، ومكتفٍ ذاتيا، ولأنّ فهم هذا النص هو التاريخي، أما النص ذاته فلا»[3].

إن الفكر الحداثي يحيد كلّيا بوظيفة ودور أسباب النـزول التي هي بيان الحكم، وتحديد المقصود الشرعي ليصح الفهم، ولم يكن من هدفُ الذين اهتموا بأسباب النـزول من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المفسرين والأصوليين مطلقا قصرَ هذه الأسباب على مواضع نزولها، بل كان من بدهيات الفهم للقرآن والسنة أن الخطاب الإلهي يعم ويتعدد سببه.

لكنّ الحداثيين «جنحوا إلى تخصيص الكثير من أحكام الوحي بأسبابها الظرفية، وجعلوا ذلك مبرر الاستعاضة عنها بأحكام وضعية، ومن البيِّن أن هذه النزعة كفيلة بأن تهدم الدين أصلا، حيث تنتهي به إلى وضع من التاريخية ينقطع به عن الحياة، ويؤول إلى العطالة الكاملة»[4].

2 – قاعدة النسخ في المنظور الحداثي:

النسخ في المفهوم الأصولي –كما هو معروف – هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر عنه، ولا يكون إلا في زمن التشريع لا بعده، والنسخ قد يكون كلّيا، أي يرفع الحكم السابق عن جميع الأفراد، وقد يكون جزئيا، أي يرفع الحكم عن بعض الأفراد دون بعض[5].

ورغم ما في موضوع النسخ من ضبط عند الأصوليين خصوصا المتأخرين منهم، إلا أن أصحاب التغيير الحداثي يرون أن النسخ لم يُضبط بنظرية محددة ومعايير ثابتة، ومن ثم فهو متروك للرأي أيّ رأي، وإلى القول أيّ

---

(1) السابق، ص51.

(2) سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، ص247. دار الشروق . القاهرة، ط2، 1422هـ/2002م.

(3) نحو أصول حديدة للفقه الإسلامي، ص94.

(4) في فقه التدين، د. عبد المجيد النجار، جـ1، ص98.

(5) انظر: الوجيز في أصول الفقه، د. عبد الكريم زيدان، ص388. مؤسسة الرسالة – بيروت، ط7،



قول، حتى ولو كان لمصلحة سياسية أو لغرض حزبي، أو لدافع كسبي..[1].

هذا الموقف يتفق تماما مع منطلق التغيير الذي يتبناه الحداثيون، فيتخذون من النسخ معبرا للتطوير والتغيير، والقول بحركية محتوى النصوص تبعا لتغير الزمان.

يقول د. حسن حنفي: «والحقيقة أن النسخ في القرآن يدل على وجود الوحي في الزمان وتغيره طبقا للأهلية والقدرة، وتبعيته لمدى الرقي الفردي والاجتماعي في التاريخ، الوحي ليس خارج الزمان، ثابتا لا يتغير، بل داخل الزمان يتطور بتطوره، ليس هدف الوحي هو مجرد الإعلان عنه كشعار بلا مضمون، أو كحقيق ة دون وعي بالزمان فيفشل في تطبيقه في الزمان، وبخاصة في التاريخ طبقا لقدرات الفرد والجماعة»[2].

المطلب الرابع: التأويل الحداثي (تأويل التأويل)

تمهيد في مفهوم التأويل في المنهج الأصولي:

كلمة التأويل في اللغة مصدر من الأصل الثلاثي (أول)، والأَوْلُ الرجوع، والتأويل آخر الشيء وعاقبته[3]. ومصيره ومرجعه[4]. وتأويل الشيء - كلامًا كان أو غيرَه - وتفسيرُه وتقديره إنما هو النظر فيما ينتهي إليه بحسب العاقبة والغاية، يقول الراغب الأصبهاني في معنى التأويل: «هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا..»[5].

وأما مفهوم التأويل في اصطلاح الأصوليين، فهو **صرف اللفظ عن المعنى الظاهر (المتبادر) إلى معنى يحتمله بدليل يعضُده**، يقول الإمام ابن قدامة المقدسي (ت 620هـ): «والتأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح لاعتضاده بدليل يصير به أغلبَ على الظنّ من المعنى الذي دل عليه الظاهر»[6].

وهو المعنى الذي استقر عليه الاصطلاح الأصولي، يقول الإمام الشوكاني (ت1250هـ): «وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وهذا يتناول الصحيح والفاسد، فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في

---

(1) انظر: الإسلام السياسي، ص261.

(2) دراسات إسلامية، ص59، دار التنوير للطباعة والنشر. بيروت، الطبعة العربية الأولى، 1982م.

(3) انظر: الصاحبي في الفقه اللغة، وسنن العرب في كلامها، لابن فارس أبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، ص 193، تحقيق، مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران. بيروت 1383هـ/1964م.

(4) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (أول)، جـ11، ص33. دار صادر. بيروت، الطبعة الأولى.

(5) معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، لأبي القاسم الحسين بن محمد، الراغب، ص 27، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، بيروت.

(6) روضة الناظر وجُنَّة المناظر، ص 157. راجعه وأعد فهارسه سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي. بيروت، ط 1، 1401هـ/1981م.



الحد: بدليل يُصَيِّره راجحا؛ لأنّه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساوٍ فاسدٌ»[1].

أهميته:

والتأويل أبرز مظهر للاجتهاد في النصوص التي لا يتضح فيها مراد الشارع بالشكل الذي لا يدع مجالا للنظر.

وهو باب عظيم من أبواب الاجتهاد النافعة، يقول إمام الحرمين الجويني (ت 478هـ): «فلا أرى في علم الشريعة بابا أنفع منه لطالب الأصول والفروع»[2]. ونقل الشوكاني عن ابن برهان الشافعي قوله: «وهذا الباب أنفع كتب الأصول وأجلها ولم يزِلَّ الزالُّ إلا بالتأويل الفاسد»[3].

وهو باب قويم من أبواب الاستنباط العقلي، كما يقول العلامة أبو زهرة رحمه الله[4].

ومن هنا نفهم أهمية التأويل كباب من الاجتهاد، كما ندرك خطورته الكبيرة التي كانت عامل إلحاح على أهل الفقه والأصول لوضع الضوابط والشروط اللازمة حتى لا يتفلّت عن جادة الحق الذي وُضِع لتَحرِّيه.

ومن الشروط والضوابط:

1 – احتمال اللفظ المؤول لذات المعنى المؤول إليه، بمعنى أن يكون اللفظ محتملا يدل على المعنى المراد تأويله إليه بطريق من طرق الدلالة، كالمنطوق أو المفهوم، أو بطريق المجاز المعتبر في كلام العرب، وأن يكون هذا الاحتمال موافقا «لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح»[5].

2 – كفاية الدليل الصارف للمعنى الظاهر المتبادر، لذلك قرر الأصوليون أن «كل متأوِّل يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه، ثم إلى دليل صارف له»[6].

واشترطوا «أن يكون الدليل الصارف للّفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحا لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا»[7].

---

(1) إرشاد الفحول، حـ2، ص754. تحقيق سامي بن العربي، دار الفضيلة . الرياض، ط1، 1421هـ/2000م.

(2) البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت 478هـ)، حـ1، ص403. تحقيق د. عبد العظيم الديب، دار الوفاء . المنصورة . مصر، ط4، 1418هـ.

(3) إرشاد الفحول، حـ2، ص754.

(4) انظر: أصول الفقه، ص138. طبعة دار الفكر العربي.

(5) إرشاد الفحول للشوكاني، حـ2، ص759.

(6) روضة الناظر، لابن قدامة، ص108.

(7) الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت 631هـ)، حـ 3، ص50. تحقيق إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية . بيروت.

3 – أهلية المتأوِّل، وهي أهلية الاجتهاد والنظر.

ولا يكون التأويل سائغا مع هذه الشروط إلا إذا دعت إليه الضرورة أو الحاجة الملحّة، بمعنى أن يكون للتأويل ما يوجبه ويحتّمه، هذا الموجِب هو معنىً يُلزم ويحتّم صرف اللّفظ عن ظاهره، أو يمنع إرادة ذلك المعنى الظاهر أو الراجح، وقيام هذا الموجِب هو ما يحتّم على المجتهد النظر في النص وتحليله لمعرفة سائر أوجه دلالته، مما تشهد له اللغة وتدعمه مقاصد الشرع وكلياته وقواعده.

ذلك أن الأصل هو العمل بالظاهر المتبادر، والتأويل خلافه فلا يصار إليه إلا استثناء[1].

وخلاصة ما قرره الأصوليون في هذا قول الإمام الشوكاني: «واعلم أن الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ»[2].

من هنا نخلص إلى أن التأويل الأصولي باب من الاستنباط له ما يوجبه ويضبطه وهو يتغيّى إرادة الشارع التي لا يصل إليها إلا الفقيه المتفهم للكلّيات والجزيئات، المضطلع بالشروط الموصلة إلى مقصود الخطاب الإلهيّ حكما وحكمة، وسيلة وغاية.

فما نسبة التأويل الحداثي إلى التأويل الأصولي وضوابطه ومحدداته؟

مفهوم التأويل في الفكر الحداثي:

لا يمكن أن نصف التأويل الحداثي بصفة المنهج الذي ينبني على محددات منهجية تضبط مفهومه ومجاله وأركانه وشروطه، لأنّه مجرد خطة ذات طابع واحد هو التغيير منطلقا والتغيير غاية والتغيير وسيلة.

إن التأويل الحداثي خروج تام عن منهجية التأويل الأصولي، فهو يعنى تحريف النصوص بجعلها دالة على مذاهبهم بحيلة ثبات النص وحركة المحتوى التي لا تبقي للنص أي سلطة، وتعطي العقل علوية وللواقع حاكمية ومصداقية.

وأساس التأويل (التحريف أو التغيير أو التبديل) هو التطور الواقعي في حياة الناس في الثقافات والمعارف والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وما إلى ذلك.

ومن هنا يكون التأويل الحداثي موغلا في الاعتساف، بحيث يخرج كليًّا عن التأويل البعيد غير المقبول، فضلا عن خروجه عن التأويل السائغ المقبول، ولهذا يوصف لدى النقاد المعاصرين بالتحريف[3]. كما يوصف بالمغالاة وعدم الانضباط بالضوابط المعرفية، وبناء على هذا وُصف الحداثيون بأصحاب نزعة باطنية تدعي أن

---

(1) انظر: الرسالة للشافعي، ص156، والبرهان، للجويني، جـ1، ص514، وإرشاد الفحول للشوكاني، جـ2، ص755.

(2) إرشاد الفحول، جـ2، ص755.

(3) انظر: التحريف المعاصر في الدين، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص16.



لكل ظاهر باطنا ولكل تنزيل تأويلا، حتى تجاوزت كل المعاني والأحكام الواردة في الكتاب والسنة[1].

والتأويل الحداثي يعطي دلالة تفاعلية بين النص وقارئه، وتتحقق القراءة التأويلية بشيئين:

الأول: العودة بالنص إلى زمنه الأول، لقراءة مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك دون إسقاطها على زمن أخر، وبذلك تتحقق مَوْضَعة النص في ظروفه التاريخية الزمنية والمكانية.

والثاني: يتعذر على القارئ المؤوِّل للنص أيًّا كان جهده أن يُمَوْضِعَه بصفة كاملة في زمنه الأول ؛ لأنّ القارئ له زاوية نظر وتَمثُّلٌ خاص عند القراءة، ومن ثم لا تتوقف لغة النص عند توليد المعنى..

وعلى هذين الأساسين تتحول اللغة بالتأويل الحداثي إلى معين لا ينضب للمعاني، ويتأكد في الوقت نفسه تعذر التوصل إلى المعنى النهائي للنص[2].

والقراءة التأويلية للنصوص الشرعية هي قراءة أو قراءات ترى النص ظاهرة ثقافية، تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل، بالاعتماد على فتوحات العلم الحديث. والحداثيون يزعمون بهذه القراءات المتعددة أنهم يحققون قدرة النص على الإبداع وإنتاج المعرفة ليكون محورا للحضارة.

ولا تُعنى القراءة التأويلية الحداثية بالتفاسير القديمة، إلا بقدر ما يجعلها قراءات تاريخية خضعت لسياق زمنها، وولَّدت من النصوص المعانيَ التي يسمح به الأفق المعرفي الكائن زمن تلك التفسيرات.

ويدّعي رموز القراءة الحداثية التأويلية أن المفسرين القدامى تعاملوا مع النص – إلى حد كبير – على هذا الأساس نفسه، فقد اعتبروه خطابا عربيا ، قاسوه على كلام العرب فاحتجوا بالأشعار لبيان معانيه، وفهم ما لم يفهم منه، فكانت منهجيتهم تاريخية معتمدة على معياري النحو والبلاغة أساسا، باعتبارهما نمط المعرفة السائد يومئذ، وما دام الوحي تجلى بالعربية على مقتضى لسان العرب وحسن ترتيبهم لوجوه الكلام، وطريقتهم في إنتاج المعنى، فهذا يعني أن الوحي – في جانب أساسي منه – تعبير عن إنسانية العرب وزمنيتهم[3].

وبهذا يظهر لنا أن التأويل الحداثي ما هو إلا تغيير وتبديل لا يعبأ بأيٍّ من المحدِّدات المنهجية للتأويل الأصولي، ويتجاوزها كليًّا إلى تأويل التأويل نفسه.

المطلب الخامس: علوية العقل على النص

لا يعتدّ الحداثيون بوظيفة العقل كقوة مدركة واعية مفسره فحسب، بل يرون أن العقل أعلى سلطة من النص، ويرونه أصلا مقدَّما على كلّ نص دون تفرقة بين القطعيّ والظنّيّ، بل يصل بهم تقديسهم للعقل إلى اعتباره

---

(1) انظر: النص الإسلامي، د. محمد عمارة، ص16.

(2) انظر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، احميدة النيفر، ص 134،133. دار الفكر المعاصر – بيروت، ودار الفكر – دمشق، ط1، 1421هـ/2000م.

(3) انظر: السابق، ص134،136.



نوعًا من الوحي يقاسم الوحي الإلهي..

وإذا قرأنا ما كتبه د. حسن حنفي حول العقل، كأنموذج للموقف الحداثي فإنّه يمكن تلخيص هذه التفاصيل في ما يأتي:

أولا: العقل وحي مع الوحي.

العقل لدى الحداثي وحي باطن، يقول د. حسن حنفي: «أما الوحي الباطن فهو صوت العقل أو الضمير، أي الفطرة»[1].

هذا التعبير لدى، د. حنفي ليس من قبيل المجاز، بل هو تعبيرٌ حقيقةٍ يؤكد النظرة الحداثية المغالية في تقديس العقل، نفهم ذلك حين نقرأ من كلامه قوله: «الوحي إذن على درجات: وحي مباشر من الله وهو الكتاب ووحي تفصيلي من الرسول بتوجيه من الله، ووحي جماعي من الأمة، فالأمة خليفة الله، **ووحي فردي من العقل**، مستند إلى وحي الكتاب والسنة والجماعة. الأصلان الأول والثاني يدلان على الوحي المكتوب، والأصلان الثالث والرابع على الوحي الحيّ»[2].

ثانيا: العقل أساس النقل.

نقرأ من كلام د. حسن حنفي أن «العقل الصريح أساس النقل الصحيح»[3].

ومعنى ذلك كما يشرحه في موضع آخر:

أ - أن العقل والنقل كليهما أساس مؤسس في آن واحد، يتأسس النقل على العقل تجنبا لاشتباه اللغة، ويتأسس العقل على النقل لحاجة العقل إلى الحدس، والتوجه نحو العمل وضمان الصدق.

ب - النقل ليس حدا للعقل؛ بل توجيه له نحو العمل والشمول، وضمان الصدق والموضوعية.

ج - العقل يحسّن ويقبّح، والنقل مشبِّك له، وقادر على إحكام النص وتخليصه من الاشتباه.

د - النص يدعو إلى تحكيم العقل.

هـ - لا تبطل الشريعة (النصوص) بالعقل؛ لأنّ كليهما يقوم على أصل ثالث هو المصلحة..[4].

ثالثا: العقل يؤدي إلى اليقين دون النقل.

يرى الحداثيون أن العقل يؤدي إلى اليقين، معتمدين في ذلك على ما يسميه د. حنفي إجماع المتكلمين

---

(1) من النص إلى الواقع، جـ2، ص106.

(2) دراسات إسلامية، ص61.

(3) من النص إلى الواقع، جـ2، ص146.

(4) انظر: السابق، جـ1، ص43.



والفلاسفة، ويرون - غلوًّا - أن الحجج النقلية حتى لو تضافرت لإثبات صحة شيء ما أثبتته، ولظل ظنيا، ولا يتحول إلى يقين، إلا بحجة عقلية ولو واحدة، ولا تؤدي الحجة النقلية إلى يقين إلا بعد معرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، وقواعد اللغة وأساليب البيان، وأنواع الخطاب، في حين أن العقل بدهي أو نظري تحكمه قواعد الاستدلال[1].

رابعا: العقل هو الأصل الأول للاستدلال.

يعكس الحداثيون ترتيب أصول الاستدلال بشكل كلّيّ، فإذا كان ترتيبها لدى الأصوليين يبدأ من النص إلى العقل، فإن الحداثي يبدأ من العقل، فالعقل - فيما يرى د. حنفي - بقدرته على الاستدلال يكون هو الأصل الأول في التشريع للواقع المعاصر، ثم يأتي الإجماع كنوع من الاستدلال الجماعي والتجربة المشتركة، لضمان التمييز بين العقل والهوى، وبين المصالح العامة والمصالح الخاصة، ثم تأتي السنة كأصل ثالث وتجربة نموذجية في حياة الشعوب للاهتداء بها قبل أن يشوهها مسار التاريخ..

فإن استعصى على العقل الاستدلال، وإن صعب على الإجماع القرار، وإن بعد العهد بالتجربة الأولى والنموذج الأول يمكن حينئذ الاهتداء بالنص، لعله يعطي حدسا أو رؤية تفيد في استدلال العقل على المصالح العامة..[2].

وحتمية أن يكون العقل هو المصدر الأول من مصادر التشريع لدى الحداثي ين تنطلق من الواقع وضرورة مسايرته ومعايشة العصر الراهن بأزماته وتحدياته، مما يفرض تشجيعا على الاجتهاد الحداثي الذي يرى أن النص قد يكون حجابا بين العقل والواقع، فيضيع الواقع في سوء فهم النص لغة أو تنزيلا أو نسخا..[3].

والحق أن الفكر الحداثي - بتقديمه العقل على النص كأصل - يهدف إلى إلغاء النص ومحو دوره في الاستدلال بشكل كلّيّ، فحين يقول الدكتور حنفي بأن المعقول واقع والواقع معقول، وأننا نعيش في عالم يحكمه العقل، وأن الذهن هو مناط المعرفة في حين أن العقل هو مناط الوجود في العالم [4]. حين يقولون هذا فإن معناه إلغاء دور النص وفاعليته بشكل نهائيّ.

خلفية الموقف الحداثي من العقل:

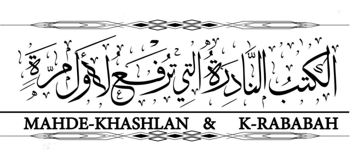
إن خلفية الموقف الحداثي الضارب في الغلو في الاعتداد بالعقل هي الوقوع في التقليد المنبهر بثورة العقل على الدين في الغرب، والانهزام النفسي والاستلاب الفكري، فمن المؤكد أن ثورة العقل الغربي على الدين أثرت تأثيرا واضحا على بعض المفكرين العرب من دعاة الحداثة والعلمانية، مما حدا بهم إلى محاولات ناقدة للعقل العربي

(1) انظر: السابق، جـ2، ص45.44.

(2) انظر: السابق، جـ2، ص103.102.

(3) انظر: السابق، جـ2، ص107.

(4) انظر: السابق، جـ2، ص375.



أو الإسلامي، غرضها الوصول إلى ما وصل إليه رجال الفكر الحداثي الغربي من جعل العقل هو المرجعية الوحيدة للحضارة والتطور والإبداع، ولكل مستوى من مستويات التنمية..[1].

وحقيقة تقديس العقل في الفكر الحداثي تؤول بالتأكيد إلى محاولة إلغاء الوحي، حتى فيما جاء به صريحا من أوجه التحديدات في التنظيم الأسري والاجتماعي والاقتصادي وغير ذلك[2].

المطلب السادس: سلطة الواقع وحاكميته لدى الحداثيين

أولا: الواقع لدى الحداثيين أصل لتقرير الأحكام.

يقيم الحداثيون من تحكيم الواقع أصلا لتقرير الأحكام، يتسلط حتى على النصوص اليقينية دلالة وثبوتا، فالنصوص عندهم – كما سبق – محدودة بالزمان والمكان ، خاضعة لاعتبار الظروف والأحوال التي نزلت فيها، فهي بذلك منقضية، أما الواقع فهو الأصل المتجدد الذي يتخذ من مصلحة الناس هدفا مهما اختلفت الأعراف والأوضاع.

ودافع هذه النزعة المحكمة للواقع هو الانهزام الحضاري، والانبهار بالنمط الواقعي للحضارة الغربية [3]. وهي الخلفية العامة للفكر الحداثي كلّه.

وحين نقرأ ما كتبه رواد الفكر الحداثي نجد تقريرا لسلطة الواقع كأصل، يقول د. حسن حنفي: «أصول التراث نفسه – وهو الوحي – مبنية على الواقع، وتغيرت وتكيفت طبقا له، وأصول التشريع كلها تعقيل للواقع، وتنظير له»[4].

ويقول: د. نصر حامد أبو زيد: «الواقع هو الأصل، ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع يكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مناهجه، فالواقع أولا.. والواقع ثانيا.. والواقع أخيرا..»[5].

هكذا يقرر الحداثيون مرجعية الواقع في تشريع الأحكام، وسلطانه على النصوص؛ بل بدليته للنص.

ثانيا: تقديس الواقع.

ويصل الأمر عند الحداثيين إلى تقديس الواقع، والخضوع لمتطلباته، حتى لا يكاد – في نظرهم – أن يفي به

---

(1) انظر: إصلاح الفكر الإسلامي، الشيخ محمد حسن الأمين، ضمن مناهج التجديد، عبد الجبار الرفاعي، ص 88، والتراث الإسلامي بين تأويل الجاهلين وانتحال المبطلين، د. الحسن العلمي، ص28. مكتبة التراث الإسلامي القاهرة، ط1، 1424 هـ/2003م.

(2) انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل (بحث في جدلية النص والعقل والواقع)، د. عبد المجيد النجار، ص 13، دار الغرب الإسلامي . بيروت، ط1، 1407هـ/1987م.

(3) انظر: في فقه التدين، د. عبد المجيد النجار، ج1، ص118.

(4) التراث والتجديد، ص64.

(5) نقد الخطاب الديني، نقلا عن قضية الفقه الجديد، جمال البنا، ص38.



أيّ تشريع مهما تجدد، يقول د. حسن حنفي: «.. في حين أن واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطّه أي تشريع بعد، وتظل التشريعات أقل مما يحتاجه، ويظل هو متطلبا أكثر مما تعطيه التشريعات»[1].

وهذه نتيجة طبيعية، فحين يكون الواقع هو المقدس الذي يحكم، ويأمر، ويطلب، فلا يمكن أن تقف التشريعات له عند حدٍّ ولو تجددت، لأنّ الواقع بطبيعته متجدد متولد بلا حدود.

والحق أن ما لا يتناهى (الواقع) هو ما يجب أن ينضبط بما يتناهى (النصوص والقواعد) كما هو معروف في الفكر الأصولي، لكنّ الحداثيين عكسوا الأمر، فقدسوا الواقع ثم طلبوا من الثابت أن يتحول.

ومن هنا لا يكون أي حكم اجتهادي أصح ولا أصلح إلا إذاساير الواقع ف«الأصح والأصوب هو الأفضل والأصلح في تغير الواقع وتطويره ودفعه إلى الأمام، وإزالة معوقات تقدمه»[2].

ويستغل الحداثيون بعض القواعد الأصولية والفقهية وبعض ما حصلوه بقراءة سطحية لبعض المعارف، لإضفاء الشرعية على مرجعية الواقع وسلطته حتى على النصوص الواضحة والقطعية، ومن ذلك استغلالهم لقاعدة تغير الفتوى بتغير الزمان، وهي قاعدة صحيحة معروفة في نظام الإفتاء، وهي مقررة عند الأصوليين بالإجماع، ولا ينكرها إلا مكابر.

بيد أن الحداثيين يحتجون بهذه القاعدة ليطالبوا بالتغيير المجاري للواقع والخاضع له، دون أن يفهموا مجال إعمالها الذي هو الأحكام العرفية دون الأحكام الثابتة ثبوتا مطردا، لا يتأثر بمتغيرات الأزمان والبيئات والظروف والعوائد والأحوال[3].

نجد الحداثيين يُعملون هذه القاعدة في كلّ الشريعة بثوابتها ومتغيراتها، في جراءة تامة.

يقول د. محمد شحرور: «إذا كان علماء الأصول قد قرروا نظريا مبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان، فإننا نقرر نظريا وعمليا بعونه تعالى أن الأحكام تتغير أيضا بتغير النظام المعرفي، ولا عجب أبدا إذا انتهينا في قراءتنا المعاصرة لآيات الإرث في ضوء الرياضيات المعاصرة إلى أحكام ونتائج تختلف عن مثيلاتها عند أهل القرن الثامن الميلادي..»[4].

---

(1) التراث والتجديد، ص64، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت، ط4، 1412 هـ/1992م.

(2) من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، جـ1، ص26.

(3) انظر: كلمة حول المنهج والميتودولوجية، د. محمد محروس الأعظمي، ضمن بحوث فقهية من الهند، ص 367. تقديم وإعداد سماحة الشيخ القاضي مجاهد الإسلام القاسمي، دار الكتب العلمية. بيروت، ط1، 1424هـ/2003م.

. الميتودولوجيا (المنهجية): تعني عمليا مجموعة المعارف والتقنيات والأساليب التي تقترن بالبحث العلمي. راجع للتفصيل قسم التعاريف بآخر كتاب الاجتهاد النص، الواقع، المصلحة، للريسوني، وباروت، سلسلة حوارات لقرن جديد، أعد هذه التعاريف محمد صهيب الشريف، ص205.

(4) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص116-117.



إنه من الطبيعي أن تتغير الفتيا الخاصة المبنية على معالجة واقع معين بتغير ذلك الواقع الذي بنيت عليه، فحالة الخوف لها أحكامها، وحالة الأمن لها أحكامها، وحالة القوة لها أحكامها وحالة الضعف لها أحكامها [1]، لكنّ الحداثيين يفهمون ويُفهمون هذه القاعدة بشكل مغلوط، فيحمِّلون الشريعة أوقارا من الرغائب والأهواء هي منها براء[2].

إن المنهج الأصولي يقر تغير الأحكام العرفية، ويعطي مجالا للتحول الصحيح السليم، ولكنه يميز بين التغير السليم وغير السليم، ويقرر على أساس المصلحة المنضبطة ما إذا كان التغير نافعا للناس أو ضارا بهم، بيد أن الحداثيين يحاولون السير مع الواقع وتبريره بأي وسيلة، ولو بتأويل قواعد المنهج الأصولي والخروج بها عن سياقاتها التي جاءت فيها، تمشيا مع منطلق التغيير الشامل لكل ما هو موجود.

ولهذا يستهويهم كل ما يحمل معنى التغيير، ومن ذلك استغلالهم لتغيير الشافعي مذهبه لدى انتقاله من العراق إلى مصر، فيتخذون من ذلك حجة للتغيير المتفلِّت الذي يتبنونه.

كما تستهويهم تصرفات المجتهدين الكبار في تاريخ الفقه الإسلامي التي تحمل طابع التغيير ومراعاة الواقع، كاجتهاد أمير المجتهدين عمر بن الخطاب ﷺ في سهم المؤلفة قلوبهم، وتوقفه في إقامة حدّ السرقة في حادثة عام المجاعة وغير ذلك[3].

المطلب السابع: موقف الحداثيين من المصلحة

جنوحا إلى إطلاقية الاجتهاد ، يعتمد الحداثيون بشكل كبير على المصلحة كبابٍ واسع يدخلون منه، رغم أنها «ليست هي الصورة الوحيدة من صور الاجتهاد في النوازل التي ليس فيها حكم شرعي، وإنما هي أحد تطبيقات نظرية عامة تشملها مع غيرها من صور الاجتهاد، التي تستند إلى أصل اعتبار المصالح في الأحكام، ومن أهم هذه الصور: الاستحسان وسد الذرائع، ومنع التحيّل إلى إبطال المصالح الشرعية»[4].

ذلك أن الحداثيين لا يناسبهم القياس - كما عرفنا - لانضباطه بما يجعله تابعا للمنصوص من الأحكام، كما لا يعنيهم - بناء على ما ينطبع به فكرهم من التغيير والتطوير - لا يعنيهم سد الذرائع وإبطال الحيل.

ولهذا يركزون تركيزا واضحا على باب المصلحة ويولعون بتوسيع مجالها، بشكل ملفت للنظر.

---

(1) انظر: قضايا في المنهج، د. سلمان بن فهد العودة، ص75، الناشر مجلة الصراط المستقيم، ط1، 1416هـ/1995م.

(2) انظر: الإسلام والعصر تحديات وآفاق، سلسلة حوارات لقرن جديد، د. محمد سعيد رمضان البوطي والدكتور طيب تيزيني، إعداد وتحرير عبد الواحد علواني، دار الفكر . دمشق . دار الفكر المعاصر. بيروت، ط 2، 1420هـ/1998م. وهي فكرة مقتبسة من كلام د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص195.

(3) انظر: الإسلام السياسي، محمد سعيد العشماوي، ص 5958، ومن النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، جـ 2، ص457، والدين والدولة وتطبيق الشريعة، د. محمد عابد الجابري، ص200.

(4) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، د. حسين حامد حسان، ص607. مكتبة المتنبي – القاهرة، 1981م.

إن المصلحة في الفكر الحداثي ليست هي المصلحة المرسلة لدى الأصوليين، التي تنضبط بأصول وقواعد حررها العلماء المحققون عبر حلقات متسلسلة من البحث والتأصيل[1].

إن المصلحة لدى الحداثيين أوسع إطلاقا وأطلق اتساعا منها لدى الأصوليين، إنها – لدى الحداثيين – روح طليقة لا يحدها أصل ولا يضبطها نص، إنها باختصار كل ما هو منفعة خاصة أو عامة، بحسب ما يمليه الواقع ويفرضه التغيير، ويدعو إليه تقليد المدنية الغربية، ومسايرة الأوضاع الحادثة في كل مجالات الحياة، إنها مصلحة يخدمها العقل ويشرّعها الواقع.

هكذا يمكن أن نصف مفهوم المصلحة في فكر الحداثيين، لأننا لا نجد لديهم تفهيما محدّدا لها، كما لا يمكننا أن نحصّل مفهوما واضحا مما أمكننا مطالعته من كتاباتهم، والواضح المؤكّد أنهم يقصدون إبقاءَ معنىً للمصلحة واسعٍ رجراج، يوافق تماما منطلق التغيير والتطوير الذي يطبع فكرهم.

وتفاصيل الموقف الحداثي من المصلحة نوجزها في الآتي:

أولا: المصلحة هي المصدر الأول للتشريع، وهي «أساس التشريع في النص والعقل والواقع»، كما يعبر د. حسن حنفي[2]. أو هي – عندهم – أصل الأصول كلّها كما يعبر د. محمد عابد الجابري[3].

ومعنى هذا أن كل مصادر التشريع المتفق عليها أو المختلف فيها تقوم على مصدر واحد هو المصلحة، هذا ما يؤكده د. حنفي، ويضيف: أن الشرع قائم على رعاية المصلحة مطلقا، ليس فقط لإكمال النص، فالمصلحة – كما يقول – أساسُ وجودٍ، وليست أساسَ كمالٍ، ومن ثَمّ فهي أساسٌ مستقل، والمصادر الأربعة تقوم عليها[4].

إن الحداثيين لا يعقلون الأحكام الشرعية ولا يرون سعة الاجتهاد وإمكانه إلا من خلال اعتبار المصلحة بهذا التصور، يقول د. الجابري: «فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام، وبالتالي فهو أصل الأصول كلّها.. وهي الدائرة التي تجعل الاجتهاد ممكنا لدى كل حالة»[5].

ثانيا: الاجتهاد إنما يبتغي وجه المصلحة أولا وأخيرا، فأما أولا فلأن المجتهد لابدّ من أن ينطلق من الرغبة الصادقة في التماس وجه المصلحة في الموضوع الذي يبحث فيه، و أمّا أخيرا فلأن النتيجة التي ينتهي إليها – أي

---

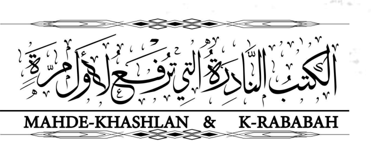
(1) راجع على سبيل المثال: مبحث الاستصلاح في المستصفى للغزالي، وكتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام، والأبحاث المعاصرة، مثل: بحث، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، وغير هذا كثير.

(2) من النص إلى الواقع، جـ2، ص43، وص102.

(3) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص171.

(4) انظر: من النص إلى الواقع، جـ2، ص489.488.

(5) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص171.



الحكم الذي يرتئيه – لابد أن يُتوخى فيه تحقيق المصلحة أو دفع المضرة[1].

ثالثا: ينطلق الحداثيون في الاستدلال على هذا التوسع في المصلحة من أن مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة، وأن النصوص الشرعية ذاتها إنما تهدف إلى رعايتها، ومن هنا تصير المصلحة العامة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه، ولهذا فلا مانع عندهم من الأخذ بالمصلحة ولو عارضت النص، لأن النص جاء أصلا من أجل رعايتها[2].

رابعا: والحداثيون يستعيضون بالنظر المصلحي عن القياس والتعليل الأصولي.

والمعروف لدينا أنه لا تعارض بين القياس والمصلحة الشرعية المنضبطة في المنهج الأصولي، لكنّ الحداثيين لا يناسبهم القياس الأصولي، ولا التعليل المنضبط بدائرة القياس الصحيح، ولهذا يستعيضون عنهما بالمقاصد الرجراجة والمصالح العامة فينطلقون منهما دون اعتماد للقياس أو التعليل أو استثمار للألفاظ، يقول الجابري: «دائرة التعليل والقياس واستثمار الألفاظ دائرة ضيقة، لا تسمح بمواصلة الاجتهاد من دون انقطاع»[3].

خامسا: أولوية المصلحة على النص.

يرى الحداثيون أن المصلحة أساسٌ مقدّم على النص، ورعاية المصلحة أساس النص نفسه، ويرون أن المصلحة معتبرة بنفسها، فإذا اتفق الكتاب والسنة والإجماع على المصلحة وجبت، وإن خالف الكتاب أو السنة أو الإجماع المصلحة وجب تقديم المصلحة، لأنّها أساس الكلّ، من نص أو إجماع، والجزءُ لا ينقض الكلّ.

ومن هنا لا يجد الحداثيون غضاضة في إنكار الإجماع أو النص المعارض للمصلحة، أما إنكار المصلحة فمستحيل[4].

وهي دعوة صريحة إلى التصرف في النصوص – حتى التي هي واضحة الدلالة – بالتخصيص أو التقييد بالمصلحة[5].

إن النص أو الإجماع أو القياس كلّها لدى الحداثيين في حكم الظن والاحتمال، أما المصلحة فهي المعيار المعصوم الذي لا يخطئ كما يقول د. حسن حنفي[6].

والأحكام المبنية على المصلحة أحكام قطعية، أما الأحكام المبنية على القياس مثلا فهي ظنية، والفقه المبني على اعتبار المقاصد والمصالح أساسا للتشريع هو السبيل للخروج من حالة الظن إلى القطع، كما يقول د.

---

(1) انظر: السابق، ص41.

(2) انظر: السابق، ص164، وانظر: من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، جـ2، ص489.

(3) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص169.170.

(4) انظر: من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، جـ2، ص490.

(5) انظر: الاجتهاد . النص الواقع . المصلحة، أ. جمال باروت، ص136.

(6) انظر: من النص إلى الواقع، جـ2، ص489.



الجابري[1].

سادسا: معارضة المصلحة للنص.

والمصلحة المقدسة لدى الحداثيين تتعارض مع النص لكن لا تتعارض مع العقل، وهذا طبيعي بالنظر إلى منطلقاتهم. وتفسير هذا ينص عليه د. حسن حنفي نفسه فيقول: «ولا يتعارض العقل والمصلحة نظرا للوحدة المبدئية بين العقل والواقع، ولا فرق بين العقل ومجاري العادات التي تمثل الواقع»[2].

سابعا: دليل تقديم المصلحة على النص.

يؤيد الحداثيون اعتبار المصلحة التي يقدمونها على النص، فضلا عن الإجماع والقياس بأن: مبدأ المصلحة هو المستند الذي كان الصحابة يركزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سواء تعلق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه، فإذا تعارضت المصلحة مع النص في حالة من الحالات وجدناهم يعتبرون المصلحة ويحكمون بما تقتضيه، ويؤجلون العمل بمنطوق النص فيها، ويضربون لذلك أمثلة منها:

1 – اختلافهم في قتال مانعي الزكاة، فإنّ أبا بكر ﷺ -كما يحلل الجابري - نظر إلى مسألة منع الزكاة وقتال مانعيها من زاوية الدولة وحدها[3].

أي بنظرة نفعية اقتصادية لا تعلق لها بثوابت الشريعة، ومنه يصل الجابري إلى أن تطبيق الشريعة يدور مع المصلحة، وهو يتحاشى أن يُفهم من كلامه أن الشريعة يجب أن تتغير بتغير المصالح، ثم يؤكد أن الشريعة ثابتة ومطلقة لأنّها إلهية، ولكن بما أن قصد الشارع هو جلب المنافع ودرء المضارّ، وبما أن المنافع والمضارّ أمور نسبية تتغير بتغير الظروف والأحوال، فإنّ التطبيق وحده هو الذي يجب أن يتغير بتغير المصالح.

فالأمر إذن لا يعني تعطيل النص؛ بل يعني فقط تأجيله بالتماس وجه أخر في فهمه وتأويله[4].

2 – إن ما عُرف عن عمر بن الخطاب ﷺ من موافقات يدل على أن الشريعة الإسلامية كانت تنزل وفق ما يقتضيه الوضع الاجتماعي القائم، أي وجه المصلحة فيه، فلم يكن الوحي ينزل على عمر، وإنما كانت خبرته الاجتماعية وحسه القانوني المرهف وحرصه على توخي المصلحة في نظرته إلى الأمور هي التي جعلت اتجاه تفكيره في الشأن الاجتماعي يلتقي مع مقاصد الشريعة التي تلتقي عند مقصد واحد أساسي، هو المصلحة العامة[5].

كما يستدلون بكلام بعض العلماء ويستغلونه تأويلا له وخروجا به عن مقاصد المتكلمين به ، كالإمام

---

(1) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص173.172.

(2) من النص إلى الواقع، جـ2، ص492، وانظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، د. الجابري، ص164.

(3) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص42 . 44.

(4) انظر: السابق، ص45.

(5) انظر: السابق، ص41.



الشاطبي مثلا، إذ يعتبرونه مجدِّدا في أسلوب الاجتهاد من خلال اعتماد كلّيات الشريعة ومقاصدها، بدل الاقتصار على تفهم مع اني ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها، أو على قياس حادثة على حادثة لا نص فيها، فيتوهون ويوهمون أن الشاطبي - رحمه الله - جعل من المقاصد العامة أصلا بديلا للنصوص والاجتهاد بالقياس وغير ذلك.

وهم إذ ينطلقون من أن مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة ، وأن النصوص ذاتها إنما تهدف إلى رعايتها، فإنّ المصلحة العامة تصير – في رأيهم - هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كلّ ما عداه»[1].

أما الإمام الطوفي الحنبلي (ت 716هـ) فقد حلَّ - في رأيهم - إشكالية العلاقة بين المصلحة والنص باستقلالية، وأنه صاغ قاعدة أصولية جديدة تنص على أن المقاصد واجبة التقدم على الوسائل، وهي القاعدة التي يستغلها الحداثيون ليتجاوزوا النموذج الأصولي التقليدي بشكل جذري، إلى نسخ النصوص بالمصلحة[2].

ثامنا: نموذج التعامل المصلحي مع النصوص لدى الحداثيين.

يقوم التعامل المصلحي مع النصوص – لدى الحداثيين - على الإلغاء التام لدلالة النصوص ولو كانت واضحة، وجعلها مجرد تطبيقات مؤقتة كانت مناسبة لزمان الوحي، أما في زماننا فيمكننا – فيما يرون - أن نُحدث من التدابير ما يوافق بيئاتنا ومعيشتنا وظروفنا، وأوضاعنا التي لم تعد هي نفسها الأوضاع التي نزل فيها القرآن الكريم، أو صدر فيها حكم بالسنة النبوية.

ومن هنا نجد د. الجابري كنموذج عن سائر الحداثيين [3]، يسعى إلى التفلّت من الألفاظ والنصوص وحتى القياس، باعتبارها ظنية، وتختلف فيها التعليلات، وبالمقابل يريد أن يخرج إلى المصلحة العامة القطعية - بزعمه - ولهذا يقول إنّ الوقوف عند النص في حكم السرقة - مثلا - يجعلنا عاجزين تماما عن بناء معقولية الحكم، أما القول بالمصلحة والتعليل بها فإنّه يكفي المؤمنين القتال.

إن تحريم السرقة - في نظر الجابري - معلّل بالمصلحة والمقاصد، وهي «علة الحكم»، وهذه العلة تعني أن «حفظ الأموال ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية البشرية، وإذً ا فتحريم السرقة تفرضه المصلحة، وهو معلّل بها»[4].

أما الاعتماد على النصّ الذي ذكر الحد - الذي هو قطع اليد - فإنّه لا يجيبنا عن هذا السؤال: «لماذا جاء حد السرقة بقطع يد السارق وليس بسجنه أو جلده مثلا؟»، وإذا حاولنا أن نجيب فستتيه في افتراضات قد

---

(1) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص163-164، مع بعض التصرف اليسير، في الكلام المنقول.

(2) انظر: الاجتهاد، النص الواقع المصلحة، أ. جمال باروت، ص105-106.

(3) انظر أيضا: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص69. دار الطليعة . بيروت، ط2، 2001م.

(4) الدين الدولة وتطبيق الشريعة، ص173-174.



تجر إلى تخرصات تلغي المعقولية تماما. «من ذلك مثلا أن قطع اليد يمكن أن يعلل - على سبيل الفرض فقط - بأنّ السرقة قد تمت بها فوجب قطعها، وبما أن هذه الطريقة تعتمد القياس فمن الممكن أن يعترض معترض تحكمه آلية القياس بالقول مثلا: ولماذا لا يكون حد الزنا بقطع العضو الذي يتم به؟ وهذا يُدخل صاحب القياس في عالم الافتراضات والتخرصات، ويبتعد أكثر فأكثر عن المعقولية، معقولية الأحكام الشرعية»!!

لكن حين نلجأ إلى اعتبار المصلحة العامة فإنّنا نتحرر من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ، وننصرف إلى البحث عن أسباب النزول، «وهي هنا الوضعية الاجتماعية، التي اقتضت نوعا من المصلحة وطريقة معينة في مراعاتها». وسنجد أن قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية، وبالرجوع إلى زمن البعثة سنجد أن قطع يد السارق كان مناسبا لمجتمع بدوي يتنقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلبا للكلأ، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون، وتمده بالضروري، من المأكل والمشرب..الخ!!

فكان العقاب ملبيا لهدفين: «تعطيل إمكانية تكرار السرقة إلى ما لا نهاية، ووضع علامة على السارق حتى يعرف ويحتاط الناس منه، ولا شك أن قطع اليد يلبي هذين الهدفين معا، وإذًا فقطع يد السارق تدبير معقول تماما في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال»[1]!!

هكذا يحلل الحداثيون النصوص وهكذا يعقلونها، وهكذا يعلّلونها بالمصلحة، وهي منهجية مناقضة للمنهجية الأصولية التي تنوط الأحكام بالعلل المنضبطة لا بمطلق المصلحة، التي قد لا تنضبط في كثير من الأحيان.

وهم بناء على قدسية المصلحة - بالمفهوم الذي لا نجد له حدودا - يخرجون بالنصوص (الألفاظ) والأحكام من أسباب نزولها والوضعيات الاجتماعية التي نزلت فيها إلى ربطها بأسباب نزول أخرى أي بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدد الحياة في الفقه، وتتجدد الروح في الاجتهاد وتصبح الشريعة مسايرة للتطور، قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان[2]!!

وبهذا يتعامل الحداثيون مع النصوص واضحة الدلالة فضلا عن غيرها، ومن خلال هذا النموذج نقرأ الملاحظات الآتية:

1 - يقوم التعامل المصلحي الحداثي مع النصوص على تفسيرها تفسيرا غريبا يُخرِجُ الألفاظَ ودلالتها الوضعية والشرعية، ويخرج بها تماما عن مراد الشارع!

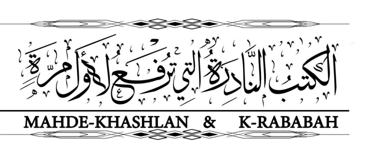
وكذا تطبيقها تطبيقا لا يراعى إلا المصلحة الحداثية التي تبرر الواقع وتسايره!

2 - لا نجد للمصلحة لدى الحداثيين مفهوما محددا منضبطا، بحيث نرجع إليه ونحاكم إليه، فمهما نظرنا

---

(1) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص175.

(2) انظر: السابق، ص176.



في ما كتبه أرباب الحداثة فإنّنا لا نحصِّل أي مفهوم، ولا نفهم أي حدود لها، إلا ما ينطلق مع الخيال الواسع، والوهم غير المحدود، وهنا نستغرب حقا كيف تكون المصلحة المطلقة - لا أقول المصلحة المرسلة - معيارا تُحاكم إليه الأصول والنصوص؟؟ وكيف يدعي أرباب هذه المصلحة غير المنضبطة أنها قطعيةٌ مُتَفَقٌ عليها ، بينما النصوص ظنية، والقياس ظني؟!

3 - ثم إن الفكر الحداثي يبني معقولية الأحكام الشرعية على تعليل غريب تماما على المنهجية الأصولية ؛ ذلك أنّ الأصوليين لا يعلّلون بالمصلحة التي تعني مقصد الشارع وحكمته، بل يعلّلون بالعلة التي هي الوصف الظاهر المنضبط الذي أناط الشارع به الأحكام.

ذلك أنه ثبت بالاستقراء والتحقيق المستمر أن علة القياس هي الوصف المعرِّف للحكم، المشتمل على المعنى المناسب (الحكمة)، واشتماله على المعنى المناسب أو الحكمة أو المقصد يعني أن العلاقة هي علاقة احتواء، بمعنى أن العلة وعاء للحكمة، ولكن لن تكون هي الحكمة نفسها، وهذا يُفضي إلى أن العلّة هي مظنّة الحكمة، وهو القدر الكافي لتَعَلُّقِ الحكم بها، دون الحكمة التي لا تنضبط لتغيرها واختلافها قدرا ونوعا وزمانا وبيئة.

وهنا نلحظ قصور أصحاب الفكر الحداثي وقلّة اطلاعهم على دقائق علم أصول الفقه، مما جعلهم لا يفرقون بين العلة والحكمة.

4 - والتعليل الحداثي الذي لا يضع نصب عينية إلا المصلحة الحداثية يَطَّرِحُ تماما المقاصد الشرعية ولو وضحت، فلا يرى اعتبارا للمصالح الشرعية الحقيقية، ولا يقوم على الثقة بمراد الشرع من كلامه. وهذا - في الحقيقة - لا يمكن أن نسميه إلا تحريفا لمقاصد الخطاب الشرعي وافتئاتا على حق المشرع وتَأَلِّيًا عليه، وتقديما بين يديه، دون سلطان أتاهم!

5 - إن النظر الحداثي في باب المصالح نظر قاصر من حيث هو مركّز على الوسائل دون المقاصد الحقيقية، فالحداثيون كثيرا ما يُفْتَنُون بالوسائل فتضيع عندهم الغايات، وسبب ذلك بُعدهم عن مناهل الشريعة ومشاربها الصافية، ولو فقهوا لعلموا أن الشارع حين يتقصَّد غاية معينة فإنّه يضع لها الوسيلة المحققة لها بعلمه الواسع وحكمته البالغة، لكنّ الحداثيين حُرموا من هذا الفقه وأساءوا الظنّ بحكمة المشرِّع، ففُتِنُوا بالوسيلة وأُولِعوا بتغيّرها لتحقيق ما توهموه من مصالح ليست أبعدَ من أنوفهم.

وسيأتي في المبحث الثالث مزيد من الملاحظات التقويمية إن شاء الله.

المطلب الثامن: موقف الحداثيين من الاجتهاد

لا يقف أصحاب التغيير الحداثي عند الاعتراف بالاجتهاد وتشجيعه فحسب؛ بل يتعدون ذلك إلى محاولة تغيير معالمه وحقائقه، من خلال إحداث مفهوم جديد غير معهود له، وتوسيع مجاله إلى غير محلّه، وفتح بابه ولو لغير أهله، واختزال شروطه وضوابطه.

أولا: مفهوم الاجتهاد الحداثي.



الاجتهاد في المنظور الحداثي هو «إبداء الرأي، وابتداء الفكر وابتداع القول، أما إن كان مجرد تقليد للسلف أو ترديد لآرائهم فلا يعد اجتهادا بحال»[1].

وعلى هذا فإنّ معنى الاجتهاد لا يرتبط بغير الرأي الجديد والفكر غير المسبق، والقول الذي لم يقله أحد من قبل، وهو المعنى الذي تتجسد فيه طبيعة التغيير التي تطبع الفكر الحداثي كلّه.

والاجتهاد بهذا المفهوم ليس فيه الرأي الذي يوافق ما سبق إليه الأوائل، بل هو في الحقيقة إبداع وابتداء وإنشاء ولو على غير مثال سابق أو نموذج وضع سلفا[2].

وبهذا المنظور يحكم الحداثيون على الفقه الإسلامي حكما بالموت، فهم يرون أن كلّ الأحكام التي قدّمها الفقه الإسلامي منذ القرن الهجري، وكل المحاولات الاجتهادية ليست من الاجتهاد في شيء، وليست إلا قياسات بطريق الابتناء – لا الابتداء – على ما سبقها من آراء، كما أن كل الفقهاء منذ ذلك التاريخ أصبحوا مقلّدين وإن تفاوتوا في درجة التقليد[3].

ثانيا: منطلق الاجتهاد الحداثي.

إن أهم المنطلقات التي ينطلق منها الاجتهاد الحداثي هو مواكبة الحياة وتطورها[4].

ووسيلة ذلك الاجتهاد (الحر) الساعي إلى التطوير والتطويع بهدف تسويغ قيم الحضارة الغربية، وتبرير اعوجاج الواقع.

وفرق بين الاجتهاد الشرعي المنضبط الذي ينطلق من محكمات الشرع ومقاصده ليحكم متطلبات العصر، والاجتهاد الحداثي الذي ينطلق من الواقع السائد ثم يبحث له عن مسوغات من الشرع.

إن نقطة البدء في الاجتهاد الصحيح هي هذا السؤال: هل يصح هذا الأمر شرعا أم لا يصح؟ أو ما هو حكم الشرع في هذا الأمر؟

ونقطة البدء في التطوير والتطويع هي: ما هي النصوص الشرعية التي تثبت صحة هذا الأمر؟ أو ما هي النصوص الشرعية التي تثبت حرمة هذا الأمر؟[5].

ومبدأ نظرهم ومنتهاه هو الواقع الجاري والأوضاع السائدة أما الأحكام الفقهية فهي محل الإشكال وموضع التغيير.

---

(1) الإسلام السياسي، محمد سعيد العشماوي، ص258.

(2) انظر: السابق، ص259.

(3) انظر: السابق، ص258، 259.

(4) بهذا يصرح د. محمد عابد الجابري، انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص166.

(5) انظر: الإسلام والحضارة الغربية، د. محمد محمد حسين، ص57.



ثالثا: مجال الاجتهاد الحداثي.

انطلاقا من ذلك المفهوم للاجتهاد الذي هو ابتداء الرأي لا مجرد إبدائه نفهم ما يحمله من ثورة وتمرد وانفلات، واستعداد لتجاوز كلّ الثوابت والمتحولات في منظومة الاجتهاد الشرعي بكلّ عناصرها.

ولهذا نجد أصحاب الفكر الحداثي لا يقنعون بما أعطته المنظومة الاجتهادية - ممثلة في أصول الفقه - للعقل الإسلامي من مجال للبحث والفهم والاستنباط والتعليل والقياس والاستصلاح، وغير ذلك، ويرون أن القياس كما قرره الإمام الشافعي قد ضيَّق مجال الاجتهاد؛ لأنّه ربطه «بوثائق النص ربطا محكما»[1].

وكأنهم بهذا يسعون إلى قياس حر لا يتقيد بأركان ولا شروط.

رابعا: لا حدود للاجتهاد الحداثي.

وأكثر من هذا يسعى الحداثيون إلى أن يتجاوز مجالُ الاجتهاد النصَّ والإجماعَ!! هكذا بإطلاق، فالنص عندهم مهما كانت درجة ثبوته أو دلالته، والإجماعات كلّها، لا ينبغي أن تقف أمام الاجتهاد الحداثي، حتى ولو كانت مما يسمى بالمعلوم من الدين بالضرورة.

إذًا لا يعترف الحداثيون بحدود للاجتهاد بالرأي، ولا يرون أن هناك ثوابت ومحكمات ليست مجالا للبحث، تلك الثوابت والمحكمات من الأحكام الشرعية باليقينية التي لا يُسمح فيها بإعادة النظر وإعمال الفكر..

وهم لا يعترفون بما يسمى المعلوم من الدين بالضرورة، ويرون فيه تقييدا للفكر الحر، وضربا لكلّ اجتهاد مستنير، يقول د. محمد سعيد العشماوي: «وعبارة إنكار ما هو معلوم من الدين بالضرورة لم ترد لا في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية، ولا وردت في آراء أئمة الفقه وعلماء الإسلام العظام، لكنها جاءت في كتب الفقه المتأخرة، مثل حاشية ابن عابدين، عندما أريد بها اتهام كل صاحب رأي، واغتيال أي فكر حر، وضرب كل اجتهاد مستنير»[2].

والاجتهاد الحداثي لا يقف عند حدود النصوص، ولا يتقيد مطلقا بما فهمه سلف الأمة، ولو كان إجماعا أو ما يقرب منه، ومن ثم فلا ضوابط ولا قواعد إلا التفكير الموضوعي الذي يعنون به مسايرة الواقع وتبريره، يقول د. محمد شحرور: «إننا في القرآن وفي السبع المثاني غير مقيدين بأي شيء قاله السلف، إنما مقيدون فقط بقواعد البحث العلمي، والتفكير الموضوعي»[3]!

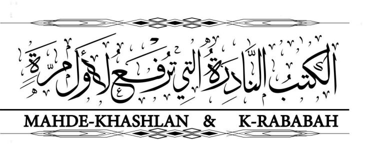
ويقول أ. جمال باروت: «لا يمكن فتح باب الاجتهاد بمعزل عن إعادة النظر جذريا بالتعريف التقليدي الذي يحصر الاجتهاد فيما ليس فيه نص أو إجماع»، وهو يرى أن الإجماع نوع من (هراوة) تقاوم أي بحث ونظر

---

(1) الإمام الشافعي، وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد، ص 55.54.

(2) الإسلام السياسي، ص263.

(3) الكتاب والقرآن، له، ص91. دار سينا للنشر . القاهرة، والأهالي . دمشق، ط1، 1992م.



في (ما هو معلوم من الدين بالضرورة)[1]!

إن الاجتهاد بهذا المجال الذي يتجاوز حتى المعلوم من الدين بالضرورة، والذي هو إجماع لا يقبل النقض في المنظومة الأصولية هو ما يصطلح عليه الحداثيون بالاجتهاد المطلق المستقل، والذي يعني اختراق وتجاوز المعلوم بالضرورة، ويكون المجتهد صاحب هذه المنزلة متميزا عن غيره من أنماط المجتهدين ، في أنّه يسلك سبل الاستدلال التي يرتئيها بشكل مستقل، بما في ذلك إمكانية قوله بتخصيص عام النص، وتقييد مطلقه بالمصلحة، أو ت أويل ظاهره، أو إيقافه عن العمل..[2].

وهم يستدلون على هذا بأمثلة من اجتهادات عمر بن الخطاب ﷺ لم يفهموها أو فهموها وقصدوا الإيهام والتلبيس، وقد سبقت الإشارة إليها.

خامسا: اختزال شروط الاجتهاد.

يختزل الحداثيون شروط أهلية الاجتهاد في شرطين أو ثلاثة شروط، بحيث يطِّرحون كلّ ما وضعه الأصوليون من شروط ضابطة لأهلية المجتهد، وهي كثيرة منها المتفق عليه ومنها المختلف فيه، ومنها شروط عامة وشروط تأهيلية وشروط تكميلية.

أما أصحاب الحداثة فيكفي عندهم العلم بلغة العرب على نحو ما، مع معرفة مقاصد الشريعة، وكل مسلم حصل عنده هذان الشرطان، كان من حقه الاجتهاد[3].

وهم – فيما يظهر – ذوو اهتمام شديد بعلم المقاصد لارتباطه بالمصلحة، لكن أيّ مصلحة؟ إنما المصلحة المتحررة من كل وسائل الارتباط الأصولية ، التي هي شرائط الاجتهاد وأدواته المطلوبة في أهلية المجتهد، وعلمُ المقاصد عندهم هو العلم «الذي يجعل الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة»[4]!

وهم يصرحون بوضوح بأن توافر شروط الاجتهاد يعني العلم بالمصالح العامة[5]!

وبعضهم – مثل الدكتور محمد عابد الجابري – يوجب توافر الشروط الفكرية المنهجية بصورة خاصة، ومقصوده أن يعتمد الاجتهاد على الجهد الفكري المنصب على حلّ مشكلات العصر، دون أن ينصب على

---

(1) الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، أ. جمال باروت، ص135.

(2) انظر: السابق، ص136.

. لا يخفى أن هذا المفهوم للاجتهاد المطلق المستقل ليس كما هو في اصطلاح الأصوليين.

(3) انظر كلام د. أحمد حسن الباقوري، في كتاب الإسلام وتحديات العصر، حاورته، إقبال بركة، ص29، مجموعة حوارات أجرتها إقبال بركة. دار قباء ـ القاهرة، نشر سنة 1999م.

(4) الاجتهاد، أ. جمال باروت، ص122.123.

(5) انظر: من النص إلى الواقع، جـ2، ص460.



دراسة النصوص، فالاجتهاد لدى الجابري منهج قبل كلّ شيء، أي قبل النص ذاته[1]!

ويعتبرون شروط الاجتهاد التي دَوَّنها الأصوليون مجموعة قيود تمنع الممارسة الاجتهادية الحرة، وتشكل محدودية للفكر الإسلامي الكلاسيكي[2].

هذه الشروط والضوابط التي تحدّد منهجية الاجتهاد المعمول به لدى الأصوليين ينبغي أن تُتجاوَز في الفكر الحداثي حتى يكون الاجتهاد ممكنا؛ بل لابدّ من تجاوز المنظومة الأصولية كلّها، والبحث عن أصول جديدة للفقه، يعتمد على قراءة جديدة، تتخذ معارف العصر أساسا جديدا لها.

يقول د. محمد شحرور: «ولم يعد الاجتهاد ممكنا إلا إذا تم تجاوز هذه الأطر، والعودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليوم، واعتماد أصول جديدة للفقه الإسلامي»[3].

سادسا: فتح باب الاجتهاد لكل أحد.

وحين يختزل الحداثيون شروط الاجتهاد فإنّ المقصود من ذلك فتح الباب أمام كلّ إنسان.

ومنطلقهم في هذا أنّ الإسلام ينفي بطبيعته السلطة الدينية، ولأنّ هذه السلطة من المزايدات التي طرأت على الإسلام وجمّدته، ولأنّ علاقة المؤمن بربه هي علاقة مباشرة دون أي وسيط[4]!!

والإسلام ينفي فعلا الوسائط بين المؤمن وربه؛ ولكن وساطة العبودية، لا وساطة التفهيم للأحكام استنباطا وتطبيقا، لكنّ الحداثيين يجعلون من هذه الحقيقة ثغرة للدخول إلى إعطاء الحق لكل أحد أن يجتهد، ويسمون ذلك اجتهادا فرديا - وهو خروج عن معناه المقرر عند العلماء - ويعنون به «الفتوى الذاتية التي يتوصل إليها المؤمن دون العمل على فتوى مرجع أو مقلَّد»[5].

ويكفي في الوصول إلى الاجتهاد الفردي هذا الدعوةُ إلى تكوين حركة تأويلية راهنة في ضوء الدعوة إلى تعميم الثقافة العقلانية، وإلى (دمقرطة) التعليم في كل أوساط الأمة بحيث يغدو الاجتهاد وجها من أوجه نشاط البشر جميعا[6]!!

المطلب التاسع: موقف الحداثيين من الاختلاف

إن الموقف الحداثي من الخلاف الفقهي يتناسب تماما مع الموقف من الاجتهاد، ف هم يرحبون بالاختلاف

---

(1) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص160.159.

(2) انظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ص12، دار الساقي ـ بيروت، ط1، 1991م.

(3) دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، ص218، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ـ دمشق، 1994م.

(4) انظر: الاجتهاد، أ. جمال باروت، ص123.

(5) السابق، نفسه.

(6) انظر: الإسلام والعصر، طيب تيزيني، حوارات لقرن جديد، مع د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص93.



أيّما ترحيب، ويرونه رحمة وتوسُّعًا، لا تَوسِعَةً فحسب!

يقول د. حنفي: «فالشرع يقوم على التعدد، والخلاف رحمة وتوسّع»[1].

وتمشيا مع فتح باب الاجتهاد لكلّ أحد، فإنّ الحداثيين لا يرجحون مذهب المصوبة فحسب، بل يستغلون ذلك أوسع استغلال لتناسبه مع حرية الفكر التي يتبنونها.

يقول د. حسن حنفي: «أما الخلاف في الشرع فالصواب فيه متعدد» ، و«كل مجتهد مصيب في الظنيات، وهو أقرب إلى حرية الفكر وحق الاختلاف والتعددية الفكرية. في حين جَعْلُ المصيبِ واحدا تضييقٌ على حرية الفكر، وإنكارٌ لاختلاف المشارب والمناهج، وتعدد الآراء لحساب الرأي الواحد، والحزب الواحد، والسلطان الواحد، وهو رأي الفرقة الناجية في علم أصول الدين»[2].

ود. حسن حنفي كنموذج عن تيار الحداثة لا يقف عند القول بأن (كل مجتهد مصيب)، وإذا ك ان أكثر من يُنسب إليهم مذهب المصوبة – على التحقيق - لا يعنون بالتصويب أن الحق عند الله متعدّد، فإنّ الحداثيين يصرحون أن الحق متعدد، يقول د. حسن حنفي: «ولا يعني أن للمخطئ أجرا وأن للمصيب أجرين أن الصواب واحد، بل يعني أن الحق متعدد، والأمر لا يتعلق بالحكم على الموضع، بل بالنية والقصد، الحق متعدد بالاجتهاد وإعمال النظر من حيث تعدد الذوات، وليس من الحكم على الموضع الذي تتعدد أيضا جوانب رؤيته من منظورات متعددة..»، ثم يقول: «وتعدد الصواب ليس محالا في نفسه، ولا يؤدي إلى محال نظرا لتعدد أوجه الموضوع، ورؤى الذات، واختلاف الزمان والمكان والظروف والمناسبات»[3].

وهنا نلاحظ تضاربا بين القولين لأنّ تعدد الصواب بالاعتبار الذي ذكره في الفقرة الأخيرة ليس هو تعدد الحق الذي ذكره في الفقرة التي قبلها.

ولا شك أن السياق الذي يذكر فيه وعد النبي ﷺ بالأجر والأجرين إنما هو بالنسبة إلى الموضع الواحد وفي الظرف الواحد والحال الواحد، والقول بتعدد الحق ههنا مناقضة لمنطق العقول فضلا عن معارضة الشرع.

والحداثيون يحكمون بإطلاق بأنّ «لا إثم في الظنيات ولا خطأ فيها»[4].

والمعروف عند المحققين أن رفع الإثم مشروط بأن يكون المجتهد ذا أهلية ولم يقع منه تقصير في الاستدلال، مع أن التقصير يتنافى أصلا مع حقيقة الاجتهاد المستفادة من معناه اللغوي الذي هو استفراغ الوسع، أما الحداثيون فيصرحون بأنه «إذا كان في المسألة نص شرعي وأخطأ فيه المجتهد، والنص مقدور على بلوغه وقصّر المجتهد في ذلك من غير قصد، فلا يأثم باجتهاده، وإن كان عن قصد شخصي، هوى أو مصلحة خاصة، إرادة

---

(1) انظر: من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، ج2، وص492. وانظر: ج2، ص462.
(2) السابق، ج2، ص458.
(3) من النص إلى الواقع، ج2، ص462.
(4) السابق، ج2، ص457.



حاكم أو رغبة سلطان، فإنّه يأثم لا لاجتهاده؛ بل لعدم توافر شرط الاجتهاد وهو العلم بالمصالح العامة»[1].

المطلب العاشر: موقف الحداثيين من التراث والتجديد

أولا: مفهوم التراث لدى الحداثيين.

لفظة تراث في اللغة العربية مصدر من مادة (ورث)، وهي بمعنى الإرث أو الميراث، أو الوِرْث، الذي هو ما يرثه الإنسان عن سلفه من مال أو غيره، جاء في لسان العرب أن مادة هذه الكلمة تطلق على وراثة المال وغيره:

- فتطلق على وراثة المال كما في قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا﴾ (الفجر:19).

- وتطلق على وراثة النبوة كما في قوله تعالى في دعاء زكريا - عليه السلام -: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا * يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ (مريم: 5-6). قال ابن سيده: إنما أراد يرثني ويرث من آل يعقوب النبوة، ولا يجوز أن يكون خاف أن يرثه أقرباؤه المال، لقول النبي ﷺ: (إِنَّا مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاءِ لا نُورَثُ مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ)[2]. وكما في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾ (النمل:16)، قال الزجاج: جاء في التفسير أنه ورثه نبوته وملكه.

- وتطلق على وراثة المجد، كما في قول الحطيئة:

فإن تكُ ذا عزٍّ حديثٍ فإنَّ لهم * إِرْثَ مجدٍ لم تَخُنْهُ زَوَافِرُه[3].

وإن كثر استعمال الميراث في كلام العرب في الموروث المادي، فإنه ثبت استعماله في الموروث الأدبي، ولو من باب الاستعارة والتشبيه كما يفيد ابن منظور[4].

وقد ثبت استعماله في توريث العلم، كما في حديث أبي الدرداء رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: (إِنَّ الأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَاراً وَلاَ دِرْهَماً، إِنَّمَا وَرَّثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ بِهِ فَقَدْ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ)[5].

وزعم د. محمد عابد الجابري أنه لا كلمة تراث ولا كلمة ميراث ولا أيٌّ من مشتقات مادة (ورث) قد

---

(1) السابق، حـ2، ص460.

(2) حديث «إنا معاشر الأنبياء لا نورث..»، أخرجه البخاري عن عائشة، بلفظ (لا نورث ما تركنا فهو صدقة)، كتاب المناقب، باب مناقب قرابة رسول الله ومنقبة فاطمة بنت النبي، رقم (3508)، حـ3، ص1360، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ: لا نورث ما تركناه فهو صدقة، رقم (1759)، حـ3، ص1380.

(3) انظر: الغريب لأبي عبيد القاسم بن سلام، حـ 1، ص182، وانظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (ورث) حـ 2، ص199،201.

. وزوافر المجد: أعمدته وأسبابه المقوية له.

(4) انظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (ورث) حـ2، ص201.

(5) حديث أبي الدرداء «إن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وإنما ورثوا العلم..»، علّقه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب العلم قبل القول والعمل، حـ 1، ص37، تحقيق د. مصطفى ديب، دار ابن كثير ، اليمامة – بيروت، ط 3، 1407هـ/ 1987م.



استعملت قديما في معنى الموروث الثقافي والفكري، بحيث إنّ الموضوع الذي تُحيل عليه هذه المادة في الخطاب العربي القديم كان دائما المال، وبدرجةٍ أقل الحسب، أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماما عن الحقل الدلالي لكلمة تراث ومرادفاتها[1]!

وقد سبق قريبا دليل استعمالها في الوراثة العلم، وفيه ردٌّ على زعم الجابري.

والتراث – في المفهوم الحداثي – يشمل كل ما هو نص أو تفسير أو رأي.

ومفهوم التراث في الخطاب العربي المعاصر يعني – كما يقول د. محمد عابد الجابري: الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني[2]، أو بعبارة أخرى له: التركة الفكرية والروحية التي تجمع بين العرب لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف، وهو عنوان لحضور الماضي في الحاضر، أو حضور السلف في الخلف، وهو شامل للعقيدة والشريعة واللغة والأدب، وبعبارة أخرى شامل للمعرفة والإيديولوجيا وأسسهما[3].

ثانيا: الموقف من التراث (القطيعة مع التراث).

هذا التراث بكل أشكاله لا يثبت في معناه ولا دلالته ؛ بل هو متحول تتكشف دلالته آنا بعد آن مع كل قراءة جديدة[4].

إن الحداثيين يرون أن المنهج السائد في تلقي التراث وتفسيره لدى خريجي الجامعات الأصيلة كالأزهر بمصر والقرويين بالمغرب والزيتونة بتونس وغيرها.. إن هذا المنهج يعتمد على معرفة تقليدية أو كما أسماها الجابري «الفهم التراثي للتراث»، وهو منهج في نظرهم يفتقد إلى الروح النقدية والنظرة التاريخية، ومن ثم كان تراثا يكرر نفسه[5].

وهذا ما استدعى – من الحداثيين – القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، وهو ما يتناسب مع الطابع العام لاتجاه الحداثة الذي هو التغيير.

ويرى أرباب الحداثة أن التراث الفقهي «أصبح يشكل عبئا علينا حيث أصبح غير متناسب مع معلوماتنا وظروفنا في القرن العشرين..»[6].

والنصوص كلّها – لدى الحداثيين – لا ينبغي أن يقف عندها المجتهد، وما شاع عند الأصوليين من قاعدة (لا اجتهاد مع النص) هو خطأ منهجي وقع فيه الفقهاء كما يقول د. محمد شحرور[7].

---

(1) انظر: التراث والحداثة، د. محمد عابد الجابري، ص22، المركز الثقافي العربي . بيروت، ط1، 1991م.

(2) انظر: السابق، ص23.

(3) انظر: السابق، ص24.

(4) انظر: مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد، ص 19.

(5) انظر: السابق، ص26.

(6) الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ص 579.

(7) انظر: السابق، نفسه.



ولا يكاد الحداثيون يُسيغون التراث، ولا يتقبلونه ؛ بل يرون لزوم إعادة صياغته وطرح كلّ ما لا يلائم العصر! هكذا بكل إطلاق، لا فرق بين ثابت ومتحول[1].

ثالثا: مفهوم التجديد الحداثي للتراث.

مفهوم التجديد في المنظور الحداثي «هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته»[2].

وهذا يعني أن التجديد هو تفسير التراث طبقا لما يطلبه الواقع والعصر بحاجاته المختلفة.

ووسيلة هذا التجديد هو الاجتهاد الطليق الذي يتجاوز كل ما لا يوافق العصر باستحياء روح الإسلام ومفاهيمه العامة، وعدم الوقوف على النصوص ولو كانت من الواضح أو القطعي الذي بانت فيه إرادة المشرع.

وهدف هذا التجديد -كما يقول الشيخ محمد حسين فضل الله- هو العمل على اكتشاف إسلام جديد يتبدل ويتغير حسب الأوضاع والظروف ليوافق كل حركة جديدة من حركات المجتمع[3].

إن الاجتهاد الحداثي -كما عرفنا قريبا- هو الاجتهاد المفتوح بابُه لكلّ إنسان، فلا يحتاج الحداثيون إلى مجتهدين مؤهلين يستجمعون شروط الاجتهاد المقررة عند الأصوليين، لأنّنا اليوم -كما يقولون- وصلنا إلى طور التشريع الإنساني ضمن حدود الله، وأصبحنا في غنى عن الفتاوى ومجالس الإفتاء في مجال التشريع..

فليس من قيد للاجتهاد الحداثي إلا قيد «ضمن حدود الله» وحدود الله تخضع للفطرة الإنسانية، فالفطرة هي مرجعية التشريع إذًا، والمشرّع (المجتهد) لا يلزم أن يكون بالغا درجة الفتوى، بل يكفي أن يكون عضوا في البرلمان، وقد انتشرت البرلمانات في العالم، وأصبح الناس قادرين على التشريع لأنفسهم ضمن حدود الله[4]!!

والمجدّد في الدين يجوز أن يكون من المجتهدين أو من المقلدين على السواء، كما يقول د. حسن حنفي[5].

ولا يقف التجديد عند مجال التشريع والفتوى، بل يتعدى ذلك -عند الحداثيين- إلى إعادة بناء علم أصول الفقه برمته[6].

رابعا: مضمون التجديد الحداثي للتراث (مستويات القراءة المعاصرة للتراث).

---

(1) انظر: مفهوم النص، د.نصر حامد أبو زيد، ص16.

(2) التراث والتجديد، د. حسن حنفي، ص34، وانظر: مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد، ص11.

(3) انظر: حركة الاجتهاد أمام قضية التطور، ضمن بحوث: الاجتهاد والحياة، حوار على الورق مع (الشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسين فضل الله، ود. وهبة الزحيلي، ود. مصطفى البغا، ود. محمد سعيد رمضان البوطي، والشيخ محمد مهدي الآصفي)، حوار وإعداد: محمد الحسيني، ص185، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط2، 1417هـ/1997م.

(4) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص381.

(5) انظر: من النص إلى الواقع، ج2، ص 468.

(6) انظر: التراث والتجديد، د. حسن حنفي، ص178.



التجديد الحداثي هو بالذات ما يطلقون عليه القراءة المعاصرة للتراث، وهي القراءة التي يبررونها بعدم صلاحية التراث الفقهي لظروف العصر ومتطلباته.

وسنورد بإيجاز مضمون هذه القراءة ومستوياتها كما يشرحها د. محمد عابد الجابري[1].

1 – ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث.

ومقصودهم بالفهم التراثي للتراث، القراءة السلفية للتراث الإسلامي، السلفية لا بمعناها المعاصر الذي ينصرف الآن إلى فصيل معين من الجماعات الإسلامية؛ بل السلفية بمعناها العام والتي نادى بها زعماء الأمة في العصر الحديث كالأفغاني وعبده، والتي نادت بالتجديد الذي يعني رفض التقليد والجمود، وبناء فهم جديد للدين، عقيدة وشريعة، انطلاقا من الأصول وجعلها أساسا للنهضة، والتمسك بالجذور والمحافظة على الهوية، والحذر من السقوط فريسة للفكر الغربي.

هذا مجمل ما يقصده د. الجابري بالفهم التراثي للتراث، وهو – في نظره – قراءة تاريخية، فلا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، هو الفهم التراثي للتراث، وهي قراءة يحتويها التراث وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأنها التراث يكرر نفسه[2].

ومضمون القراءة السلفية التي كانت محل نقد من د. الجابري هو انطباعها بطريقة واحدة في التفكير، هي قياس الغائب على الشاهد، وهي طريقة علمية ولاشك، ولكنها لم تتقيد بشروط صحتها والتي منها الاشتراك في مقوم ذاتي داخل طبيعتها، ومقصوده الاشتراك في الوصف الذي يحتم اشتراكها في الحكم وهو وصف **العِلّيَّة** المعروف في أصول الفقه.

وفي رأي الدكتور الجابري حصل تفريط في شروط استعمال القياس ، حتى اتخذت الفروع أصولا تقاس عليها فروع جديدة، تحولت هي الأخرى إلى أصول، مما جعل هذا النوع من الاستدلال يتحول إلى عملية ذهنية يقوم بها العقل العربي بطريقة لا شعورية، وترتب على هذه الآلية الذهنية إلغاء الزمان والتطور، لقد أصبح القياس يمارس بشكل آلي دون استقراء أو تحليل، ودون فحص أو نقد، وأصبح الشاهد شاهدا باستمرار، حاضرا في العقل والوجدان على الدوام، ومن هذا افتقد الفكر العربي إلى الموضوعية[3]!

لقد أصبح القياس في شكله الآلي عنصرا ثابتا في نشاط العقل العربي، وهو العنصر الذي ترتب عنه جمود للزمان وإلغاء للتطور، وجعل الماضي حاضرا باستمرار ليمد الحاضر بالحلول الجاهزة، ومن هنا يدعو الدكتور الجابري – مع أضرابه – إلى القطيعة الابستيمولوجية التي لا تعني عندهم – كما يقول الجابري – اطِّراح التراث

---

(1) انظر: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص26.19، دار التنوير للطباعة والنشر. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب، ط4، 1985م.

(2) انظر: السابق، ص13.12.

(3) انظر: نحن والتراث، ص19.17.



وإلقاءه في المتاحف، ولكن تعني التخلي عن فهم التراث بأدوات هي في ذاتها تراث، وعلى رأس هذه الأدوات القياس، والقياس الفقهي كوجه من وجوهه[1].

2 – فصل المقروء عن القارئ.

وهو شرط الموضوعية المطلوبة للتعامل مع التراث، ولا يتعلق معنى الموضوعية هنا بالحرص على عدم تدخل الذات في الموضوع، بمعنى تدخل الرغبات والميول فقط؛ بل المقصود بها فصل الموضوع عن الذات، وفصل الذات عن الموضوع.

لماذا هذا الفصل؟ لأنّ القارئ العربي المعاصر مؤطَّر بتراثه مثقل بحاضره، بمعنى أن التراث يحتويه احتواء يفقده استقلاله وحريته، حتى إذا قرأ نصا من نصوص هذا التراث قرأه متذكرا لا مكتشفا ولا مستفهما.

ولأنّ القارئ العربي المعاصر يعيش تحت ضغط الحاجة إلى مواكبة العصر، لذلك تجده – على الرغم من أن التراث يحتويه – يحاول أن يكيف احتواء التراث له بالشكل الذي يجعله يقرأ فيه ما لم يستطع إنجازه بعد، أي يقرأ مشاغله في النصوص قبل أن يقرأ النصوص.

ومن هنا ينطلق الجابري في طرح طريقتهم في التعامل الموضوعي مع النصوص، ويلخصها في قاعدة هي (**يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ**).

ومعنى هذا أنه يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المعارف التراثية إلى استخلاص معنى النص من النص ذاته إي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه.

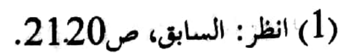
ولتحقيق هذه الموضوعية لابد من ثلاث خطوات:

أ – معاملة فكر صاحب النص بمَحْوَرَتِه حول إشكالية واضحة، قادرة على استيعاب جميع التحولات بحيث لا تتناقض أي فكرة مع أخرى؛ بل ترتبط في محور واحد، وهذا ما يسمونه المعالجة البنيوية.

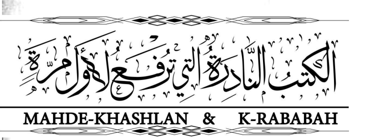
ب – ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والأيديولوجية والسياسية والاجتماعية، وهو ما يسمونه التحليل التاريخي.

ج – الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية والاجتماعية والسياسية، التي أداها الفكر المعني، هذا الكشف عن المضمون الإيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمه، وهذا ما يسمونه الطرح الإيديولوجي.

هكذا يشرح د. الجابري الموضوعية التي هي شرط في قراءة التراث وفهمه، ويبقى بعد ذلك ربط المعنى بالواقع، وهو العنصر الثالث في هذه القراءة.



(1) انظر: السابق، ص2120.



3 – وصل القارئ بالمقروء.

وهذا يعني اختراق حدود اللغة والمنطق بالحدس الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة فتعيش معها إشكاليتها ومشاغلها، وتحاول أن تطل على استشرافاتها، لكن مع الاحتفاظ باستقلالها الذاتي وكامل وعيها وشخصيتها، هذا الحدس كما يقول د. الجابري هو رؤية مباشرة ريادية استكشافية تمكن من قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة، فيصبح المقروء المعاصر لنفسه معاصرا للقارئ[1].

ومآل هذه القراءة الحدسية – في حقيقة ما يدعيه الحداثيون – إلى التحرر من النص ومحاولة فهمه من الخارج، وهو ما يعني اطِّراح كلّ أدوات التفسير ومنهجيات الاستنباط، والاكتفاء بمحاولة الإجابة عن الإشكالية فيما لم يرد فيه نص، أو فيما سكتت عنه الذات المقروءة – بتعبير الجابري السابق – بالفهم الحر الذي لا يراعي إلا ما يمليه الواقع.

ولهذا نجد د. محمد شحرور يضيق ذرعا بعلماء الإسلام ؛ لأنهم لا يجيزون أي قول لم يقله السلف، ولا يسمحون بأي فهم لكتاب الله خارج ما يزعمه ما فهمه الطبري وابن كثير والسيوطي، ولا يقرون بأي رأي أو اجتهاد لم يرد في كتب التراث[2].

---

(1) انظر: نحن والتراث، ص25-26.

(2) انظر: نحو أصول حديدة للفقه الإسلامي، ص23.



المبحث الثالث: تقويم دعوى إعادة بناء أصول الفقه

إن الفكر الاجتهادي الذي يطرحه هؤلاء الحداثيون مرفوض على الجملة عند غالب علماء عصرنا، مرفوض منطلقًا وهدفًا ووسيلةً.

فمنطلقهم التغريب والعلمانية ، ووسيلتهم الجراءة على النصوص والاستهانة بالأصول، وإتيان البيوت من غير أبوابها، فهم يُخضِعون النص لتصورات القارئ والمفسر ومفاهيمه وأفكاره، ولقراءته المعاصرة حتى يأخذ منها ما شاء، ويدع ما شاء..

وغايتهم تمييع الشريعة والتفلّت من ضوابط اللغة، وتجاهل قواعد الفقه والأصول، وتنكب ثوابت الإسلام في العقيدة والعبادة والمعاملة..[(1)].

ومن هنا دعا علماؤنا إلى رفض هذا الاجتهاد حفاظا على قداسة الدين وحرمة الشريعة، أن تتخذ سلما للشهرة، أو مطية للوصول إلى دنيا ظاهرة، أو إشباع شهوة خفية، أو أداة لتأييد سلطان جائر أو لتبرير سلوك منحرف أو فكر مستورد..[(2)].

إن أرباب الفكر الحداثي ادّعوا الاجتهاد في الفقه والتجديد في أصوله، فلم يكتفوا ببعض الآراء والفتاوى الفقهية؛ بل تعدوا ذلك إلى محاولة تغيير أصول الفقه، باعتبارها منهجا متكامل العناصر وعريق النشأة، يضبط النظر ويقوم الاستدلال، ويقي مصارع التفلّت.

وسنورد فيما يأتي تفاصيل تقويم الفكر الحداثي وإعادة بناء أصول الفقه:

المطلب الأول: بين مضمون الحداثة والتجديد الفقهي.

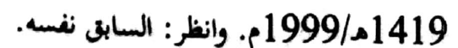
إن الحداثة بمفهوم التجديد والمعاصرة متَضَمَّن في الاجتهاد الشرعي ذي الأصول والمناهج والضوابط، والاجتهاد بهذا يحقق مطالب الحداثة (المعاصرة) ؛ لأنّه يراعي الزمان والمكان والحال، ويعطي لكل واقع التكييف الشرعي، ولكن وَفق منهج ذاتي يستمد طبيعته من أصول الشريعة وقواعدها الكلية وروحها وغايتها، فلا يصادِم الكلّيات بالجزئيات، ولا يضرب المحكمات بالمتشابهات، ولا يعترف بالمعايير التي تناقض النسق العام للاجتهاد والتجديد.

بيد أن الفكر الحداثي لا يؤمن بالتحديث عن طريق الاجتهاد الشرعي المنضبط، ويرى في ذلك تقييدا وتحديدا لمجال الممارسة العقلية، التي يسعى التغيير الحداثي إلى توسيعها ولو على حساب الضوابط والمحددات المنهجية التي هي من صميم ماهية الاجتهاد الشرعي.

---

(1) انظر: تقديم د. حسين أبو لبابة، لكتاب: تغير الأحكام، د. إسماعيل كوكسال، صفحة د.

(2) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، د. يوسف القرضاوي، ص 48 49، مكتبة وهبة. القاهرة، ط 2،



1419هـ/1999م. وانظر: السابق نفسه.



والاجتهاد بالمعنى الشرعي يختص - في أهم ما يختص به - بالسعة والانضباط معا، فهو اجتهاد واسع بما يعطي للعقل من وظائف بحثية واجتهادية متنوعة، من التدبر والاستنباط والمقارنة والتحليل، والنقد والتقويم للفهوم والآراء الاجتهادية، والمعروف أن الإسلام لا يفتح مجالات الاجتهاد فحسب ؛ بل يشجع ذوي الأهلية ويعدهم بالأجرين أو الأجر.

وهو مع سعته منضبط بقواعد وأصول تَزَعُ الفكرَ الاجتهاديّ عن التفلّت الذي تناقض نتائجُه مع مقدماتِه.

المطلب الثاني: نقد منطلقات الفكر الحداثي.

رأينا أن أهم منطلقات الفكر الحداثي هو الافتتان أو الانبهار بالمدنية الغربية ، وفي شكلها الماديّ خصوصا، وهذا الوقوع في الانبهار أدّى إلى هزيمة نفسية عند الحداثيين جعلتهم يحاولون بكل ما أوتوا من قوة محاكاة الحياة الغربية في نظمها وتقاليدها، تماما كما يحاكي المغلوب الغالب ويخضع له.

ولا شك أنّ هذا التقليد شرّ على الأمة الإسلامية، لمنافاته لقيمها واستقلالية شخصيتها، ولذا ينكره الناقدون، ويشددون في إنكاره حتى لا يهيمن على عقولنا ويوجه حياتنا وتخضع له أفكارنا وسلوكياتنا..[1].

وانطلاقا من باعث الانبهار والتقليد المنهزم راح أصحاب الفكر الحداثي يشربون بنهم من المعارف الغربية والأفكار الاستشراقية، مستهدفين الوصول إلى صبغ الحياة الإسلامية كلّها بالطابع الغربي في كل الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها.

وتعدّى التقليد حتى إلى المنهجيات والوسائل الموصلة إلى الأهداف، فاتخذ هؤلاء الحداثيون نموذج الحداثة الغربية مقياسا للحكم على المجتمعات العربية والإسلامية، وتبنّوا مشروعها التغييري اقتداءً بها؛ بل تحوّلا إليها[2].

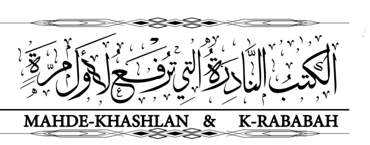
وبهدف التغيير وبوسيلة التغيير، ترى أكثرهم يبذلون الجهد الكبير في نقد التراث الإسلامي ونقد الفقهاء والعقل الفقهي وبصفة أعم العقل الإسلامي، ويتهمونه بالجمود والضعف والقصور، ويبحثون عن النماذج المعزولة والأمثلة السيئة للضعف والقصور، ليشغبوا بها - تعميما - على الفكر الإسلامي كلّه، ثم يقدّموا لنا الحداثة الغربية كبديل.

والحداثي المفتون بالمدنية الغربية، وبثورة العلم على الدين لا يعي - كما في نقد لؤي صافي - المرحلة التاريخية للفكر الغربي، ويبدو غافلا تماما عن ارتباط الأطروحات الفكرية بمراحل التطور الحضاري للمجتمع الغربي، لذلك تراه يتبنّى أطروحات وتصورات ينتقيها اعتباطا، لوقوعها في نفسه موقعا حسنا، ثم يعتمدها لنقد التراث الإسلامي ويستخدمها بديلا معرفيا للأطروحات والتصورات التراثية، غير مكترث بانفكاكها عن التصوّر الكلّي

---

(1) انظر: كيف نتعامل مع التراث، د. القرضاوي، ص7.

(2) انظر: في الحداثة والخطاب الحداثي، منير شفيق، ص13.



الذي يوجه الإنسان المسلم، ويزوّده بمحفزات عمله ومعنى وجوده[1].

ولم يع الحداثيون أدعياءُ التطور أنهم بهذا التغيير أو التطوير يحاولون أن يُدخلوا على الحياة الإسلامية ما هو غريب عن فطرتها وقيمها وشريعتها، مما هو أبعد عن شرع الله نصّا وروحا[2].

ولأجل التغيير والتطوير لم يكتف الحداثيون بالدعوة إلى الاجتهاد أو التجديد كمهمة مطلوبة من الكفاءات المتخصصة، بل حشروا أنوفهم في فتاوى عبثية تغييرية، بحي ث ليس فيها - في أغلب الأحيان - أيّ قدر من الذكاء، فلمّا عجزوا في باب الفتوى اقتحموا ما لا يحسنون وتجرؤوا على أبواب التأصيل والتقعيد، وحاولوا أن يجددوا مفهوما للاجتهاد وأصولا للفقه، وقواعد للتجديد تضرب بشكل كامل المنهجية الأصولية الأصيلة.

وبكثير من المكر المكشوف يتوسل الحداثيون بمنطلقات أصولية ولكن يحرفونها عن مقاصدها.

والمتأمل في تفكير الحداثيين يظهر له أنهم في كثير من الأحيان يضعون مسلمات، ومقدمات صحيحة ولكن يبنون عليها نتائج غير صحيحة، لماذا؟

لأنهم أبعد ما يكونون عن فهم مقاصد الشريعة ووظائف المصادر التشريعية والمناهج الاجتهادية، ولأنهم عاجزون عن فهم العلاقة الدقيقة بين المصادر والمناهج من جهة، والمقاصد المتغياة منها أحكاما ومصالح من جهة أخرى.

ذلك أنه يغيب عنهم الضبط الشرعي المنهجي لمفهوم المصالح الشرعية، بسبب ما يحملونه من غشاوات ومقاييس غربية حرمتهم من المشرب الصافي من مبادئ التشريع ومنطقه المتميز.

ولهذا إذا أيّدنا بعض منطلقات أصحاب الحداثة، فإنّه لا يمكن أن نؤيّد النتائج التي يسعون إلى تحصيلها.

المطلب الثالث: تغيير معالم الاجتهاد الشرعي.

ومن ذلك:

1 - فتح باب الاجتهاد لكل الناس:

سبق أن شرحنا موقف الحداثيين من فتح باب الاجتهاد، الذي يقوم على أن الاجتهاد حق للجميع، عامّهم وخاصّهم، ونريد أن نوضح هنا معتمدهم في هذا الزعم، فهم يتأولون كلام الأصوليين ليدل على مرادهم، من ذلك زعم أ. جمال باروت أن الإمام الشاطبي يفتح ما يسمى بالاجتهاد العام لجميع المكلّفين، وهو هنا لم يفهم تماما مقصود الإمام الشاطبي، وإنما هو التلبيس والانتحال.

يقول أ. باروت: «يميّز الشاطبي بين الاجتهاد الخاص المنوط بالعلماء وذلك الاجتهاد العام الموكول إلى

---

(1) انظر: إعمال العقل، لوي صافي، ص13. دار الفكر - دمشق، ودار الفكر المعاصر - بيروت، ط1، 1419هـ/1998م.

(2) انظر: الاجتهاد المعاصر، د. القرضاوي، ص86.



جميع المكلّفين، من حيث إنّ الأول يقتضي تدقيقا في تحقيق مناط الأحكام، واعتناءً بالتفاصيل والجزئيات الملحقة بالكليات، في حين أنّ الاجتهاد العام في متناول جميع المكلّفين، لأنّ مناطه المقاصد الكلية للشريعة وأصولها القطعية».. «فلا يشترط الشاطبي أساسا العلم بالوسائل لإدراك مقاصد الشريعة وفهمها التي يرى -كما مر أنها قطعية استقرائية -؛ بل يفتح ما يسميه الاجتهاد العام أمام المكلفين ، بشكل تصير فيه تصرفات المكلّف مبنية على المقاصد الأصلية، أي على الشكل الكلي للخير العام..»[1].

لكن إذا رجعنا إلى حقيقة ما يقصده الإمام الشاطبي بان لنا بوضوح أنّ نوع الاجتهاد الموكول إلى عوام المكلفين هو ما كان مثل الاجتهاد في تحري القبلة ونحوه.

لكن جماعة الحداثيين يقرؤون أصول الفقه بلا فهم ولا فقه، ولا إحاطة، قراءة مؤولة على ما في رؤوسهم من أفكار غربية مبنية على منهج غربي، ويقتطعون النصوص من كلام الأصوليين ويقرؤونها قراءة تعسفية، ويناقضون قواعد الأصول ويشوهونها ويجتزئون منها ما يناسب فكرهم!!

فهل يحق لمن لا يفهم بدهيات الأصول أن يتجرأ على بناء بنته أجيال متعاقبة من العبقريات العلمية، ليقول: أريد تأصيل أصول جديدة، أو إعادة بنائها؟!!

2 – الاجتهاد الحرّ:

إنّ الاجتهاد الحداثي هو في حقيقته اجتهاد حرّ مطلق من كل قيد، يقوم على تقديم العقل على النقل، والمصلحة على النص بإطلاق، والحداثيون يزعمون أنهم بهذا الاجتهاد المتحلل يُقنعون الناس بمرونة الشريعة الإسلامية، وقابليتها للتطور، ومطاوعتها للمصالح المتغيرة، وتجاوبها مع حاجات الناس في كل زمان ومكان[2].

وهم ينظرون إلى الاجتهاد الشرعي ذي الأصول والقواعد بعين الازدراء، ويتهمونه بعدم الكفاية، وبالجمود، ويغيب عن أذهانهم «أنّ الاجتهاد الفقهي حيث تدعو الحاجة إليه، قائم ومستمر، وأنه ما من مشكلة فقهية نجمت عن أوضاعنا المعاصرة إلاّ وهي اليوم مغطاة، أو محلولة بإجابة فقهية تامة..»[3].

ولكن الاجتهاد لدى الحداثيين لا يسمّى اجتهادا إلاّ بشرط أن تكون ثمرته الإباحة والترخيص، كما يتوهم أولئك الذين يسيل لعابهم وراء كثير من العادات الجانحة وبوارق المدنية الوافدة، فيهتفون بالفقهاء أن يجتهدوا لهم في البحث عن سبيل إباحة لها[4].

أمّا التحديد الذي رأيناه عند الحداثيين فهو التغريب بعينه، يقول د. القرضاوي: «إنّ قديم الغرب عندهم

---

(1) الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)، ص113 . 114.

(2) انظر: السياسة الشرعية، د. يوسف القرضاوي، ص172، مكتبة وهبة . القاهرة، ط 1، 1419هـ/1998م، وتجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص187.

(3) قضايا فقهية معاصرة، القسم الأول، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ص13.

(4) انظر: السابق، نفسه.



جديد، فهم يدْعون إلى اقتباسه، بخيره وشرّه وحلوه ومرّه.. هؤلاء هم الذين سخر منهم الرافعي - رحمه الله - حين دخل معركته معهم (تحت راية القرآن)، وقال: إنهم يريدون أن يجددوا الدين واللّغة والشمس والقمر»[1].

3 – تجاوز شروط الاجتهاد وأدواته:

حين يدعو الحداثيون إلى الاجتهاد والتجديد فإنهم يتجاوزون كلّ الشروط التأهيلية التي تُمكِّن المجتهدين من ممارسة حق الاجتهاد إفتاء أو قضاء ، أو تأصيلا وتقعيدا وتنظيرا، ذلك أنّ الحداثيين يتهمون نظرية الاجتهاد الشرعي بأنّها تقضي باحتكار منصب الاجتهاد تماما بطريقة الكهنوت والإكليروس، وهي تهمة مستقاة من ثورة العلم على الدين في الغرب.

أمّا في الإسلام فليس هناك طبقة خاصة من الرجال تحتكر الاجتهاد وتتوارثه، إذ ليس فيه كهنوت، ولا إكليروس، ولكنّ هناك علماءَ متخصصين، يملكون أدوات الاجتهاد وتتحقق فيهم شروطه[2].

واحترام التخصص هو واحد من أركان المنهج العلمي، وهو بدهية من بدهيات الخبرة والممارسة في كلّ فن وصناعة، «لأنّ كل قوم يُرجع إليهم فيما يُعانونه ويَخْبِرونه، ولذلك يُرجع إلى أهل الصنائع في صنائعهم، وإلى أهل الأسواق في تقويم السلع، بحسب تجاربهم فيها وخبرتهم بأسواقها، ولا يُخلط أهل صناعة بغير أهلها في الاعتداد بقولهم فيها، فلا يُرجع إلى أهل تجارة في أعيان في تقويم ما لا خُبْر لهم به ولا ممارسة، ولا يُرضى إلاّ بالخُبْرِ العدول، ليُجمع بين الخبرة والثقة، فلا وجه لإهمال أحكام الشرع باتفاق قول الخبراء العلماء بها على قول من لا خبرة له بها»[3].

والحق أن الاجتهاد في تفسير الدين وتأويله أحوج من أي مجال علمي آخر إلى اجتماع الشروط والتأكد من الأهلية والصلاحية، وإلى التأنّي والتروّي والاحتياط، ومع هذا نجد هؤلاء الحداثيين اليوم، يتحرؤون على الدين، ويفرضون آراءهم ونظرياتهم عليه، ويُعمِلون فيه مقصهم ومبضعهم، ويذهبون في تأويله ذات اليمين وذات الشمال، ويعتبرون ذلك تفكيرا حرّا واجتهادا وتجديدا وإبداعا، دون اختصاص ولا خبرة ولا ممارسة[4].

ونحن إذ نحاور أصحاب الحداثة، ونقرأ آراءهم ونناقشها نشدّد في مطالبتهم بالتريّث والتثبّت، والتواضع على قدر ما هم عليه من قلة اطلاع وفقه للمنهج الاجتهادي الأصيل، ونطالبهم باحترام أهل الصناعة الاجتهادية المتخصصين الممارسين المتأهلين، وبالإصغاء إليهم على قدر تمكنهم ورسوخهم في هذا المجال، مثلما يحترمون أصحاب التخصصات العلمية الأخرى من قانون وطب وتاريخ وفلسفة وآداب..

---

(1) قضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث، ص169.

(2) انظر: السابق، ص161.

(3) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل الحنبلي (ت 513هـ)، جـ 5، ص178. تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة . بيروت، ط1، 1420هـ/1999م.

(4) انظر: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، د. أحمد الريسوني، ص18 .19.



ونؤكد لهؤلاء ما نبّه عليه بعض من قبلنا أنّه لا يمكن إعطاء أحكام شرعية للقضايا المعاصرة الواقعة دون استيعاب أدوات الاجتهاد الأصيل، وإلاّ آل الآمر إلى التأويلات المعتسفة البعيدة المتضاربة، و أنّ عدم توفر أدوات الاجتهاد يُفضي إلى منزلق الخضوع لمتطلبات الحياة والوقوع تحت ضغط تحدياتها، والسعي لالتماس الرخص، وتبرير بعض ألوان السلوك التي تتنافى مع مدلولات النصوص وروح الشريعة، فينعكس الأمر، ويصبح الواقع هو الأصل والتشريع مجرد تبرير، وكان يجب أن يكون التشريع هو الأصل الضابط للواقع والقالب الذي تُشكل الحياة بمختلف مجالاتها وَفقه[1].

4 – خرق مجال الاجتهاد:

رأينا فيما سبق أنّ الاجتهاد الحداثي لا حدود له، فهو لا يراعي مجالا، ولا يقف عند حدّ، ولا ينضبط بما ينضبط به الاجتهاد الشرعي الأصيل، الذي يُخرج من دائرة البحث الاجتهادي:

أ – الأحكامَ الثابتة بنصوص واضحة أو قطعية في دلالتها وثبوتها.

ب – والكلياتِ المقررة بيقين.

ج – والضوابطَ الاجتهادية التي لا تسمح القواعد العربية وأصول الدلالات اللغوية بأي نظر فيها[2].

وإنّ الاجتهاد الحداثي يسعى إلى تحويل محكمات النصوص إلى متشابهات، والقطعيّات إلى ظنيات محتملات، والأصل – في المنهج الاجتهادي الأصيل – أنّ المحكمات هي الحَكَم عند التنازع والمقياس عند الاختلاف، وهي المعيار الذي تُرد إليه المتشابهات فإذا أصبحت المحكمات موضع خلاف ومحل نزاع لم يعد ثمّة مرجع يُعوّل عليه، ولا معيار يُحتكم إليه[3].

والحداثيون يضربون عرض الحائط بما قرره الأصوليون في مجال الاجتهاد مما هو معروف بالبداهة منذ التدوين الأول، يقول الإمام الشافعي رحمه الله: «ما كان من نصّ كتاب بيّن أو سنّة مجمع عليها، فالعذر فيها مقطوع، ولا يسع الشك في واحد منها..»[4].

المطلب الرابع: طابع الأبحاث الفقهية للاتجاه الحداثي.

المطالع للأبحاث الفقهية التي يخوض فيها أصحاب التغيير الحداثي يراها تتركز على محاولة تغيير الأحكام القطعية والواضحة، مما يخالف نظم المدنية الغربية، كنظام الأسرة وشؤون المرأة، والنظام العقابي، والنظام المالي

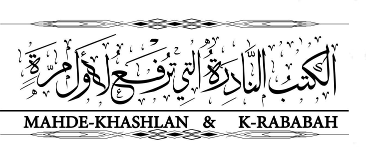
---

(1) انظر: جدل التراث والعصر، د. عبد الجبار الرفاعي، ص 73، وص51. دار الفكر المعاصر . بيروت، دار الفكر . دمشق، ط1، 1422هـ/ 2001م.

(2) انظر: قضايا فقهية معاصرة، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ج1، ص24.

(3) انظر: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، د. القرضاوي، ص46.

(4) الرسالة، ص460.



والاقتصادي، والنظام السياسي.

كما نلاحظ تمحور آرائهم الفقهية حول معظم القضايا والأحكام الواردة في النصوص والإجماعات التي تعد من المفروغ منه في المنظومة الفقهية، مما يعطينا صورة واضحة وطابعا جليا عن التغيير الحداثي غير المحدود.

نماذج من البحث الفقهي الحداثي:

1 - في الأسرة وشؤون المرأة:

أ - القول بمنع تعدد الزوجات، معلّلين ذلك باستحالة العدل تارة وبأن التعدد خاص بالزمن الأول تارة أخرى...[1]، مسايرة للقوانين الغربية.

ب - الدعوة إلى التسوية في الميراث بين الذكر والأنثى[2].

جـ - الدعوة إلى الاستغناء عن العدّة بالوسائل الطبية الحديثة..[3].

د - اعتبار حجاب المرأة المسلمة مجرد أعراف وتقاليد ، وأنه لا علاقة له بالإسلام ولا بالإيمان[4]، وهو في نظرهم «جزء من النظام الرمزي الاجتماعي، الذي يخضع لمنطق تطور القيم الرمزية، أي لمنطق الأعراف والعادات وليس الحل والتحريم، فإذا حقق اللباس الحشمة، وهو مقصد الشارع، فإن ما هو مفهوم من الحجاب ليس له صلة بحقل الدين بالمعنى الخاص الضيق؛ بل بحقل العادات»[5].

ويحتال بعضهم للطعن في مشروعية الحجاب بأن «الأصل في الإسلام السفور، لأنّ مراد الإسلام العفة، وهو يريدها عفة تقوم في صدور النساء والرجال، لا عفة مضروبة بالباب المقفول، والثوب المسدول..»، وبقولهم: «الحجاب عقوبة حكيمة على سوء التصرف في حرية السفور..»[6].

ويقول بعضهم: إن الحجاب كان مناسبا للمدينة المنورة، ولم يعد مناسبا للقاهرة في القرن العشرين[7].

2 - في النظام المالي والاقتصادي:

وأهم مسألة ينصب عليها اهتمام الحداثيين هي مسألة الربا، محاولين إبطال حكم الربا في المعاملات المالية

---

(1) انظر: نحو مشروع مستقبلي للإسلام، محمود محمد طه، ص 332، المركز الثقافي العربي . بيروت، ودار قرطاس . الكويت، ط1، 2002م.

(2) انظر: أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، ص102.103، دار اقرأ . بيروت، ط2، 1403هـ/1983م.

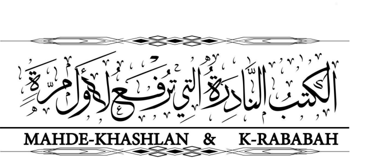
(3) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص84.

(4) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، ص47.

(5) الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، أ. جمال باروت، ص176.

(6) نحو مشروع مستقبلي للإسلام، محمود محمد طه، ص165 . 166.

(7) من كلام حسين أحمد أمين، نقله د. الحسن العلمي في كتابه: التراث الإسلامي، ص206.



المعاصرة، ضاربين بعرض الحائط كل النصوص الصحيحة الصريحة، متأولين ومبررين ذلك بجملة من المبررات منها:

أ – أن الربا المحرم هو ما كان أضعافا مضاعفة فحسب[(1)].

ب – أن الربا المحرم هو ربا الاستهلاك لا ربا الاستغلال والإنتاج، وأن الربا في واقعنا المعاصر ضرورة ومصلحة[(2)].

ج – أن الاقتراض من البنك بفائدة لا يدخل تحت طائلة التحريم:

أولا: لأنّه ليس عملية مالية بين شخصين، بل طرفاها شخص مادي أو معنوي من جهة، ومؤسسة مصرفية من جهة ثانية.

والمؤسسات المصرفية لم تكن موجودة في عهد النبي ﷺ فلا يتصور تحريم شيء غير موجود في الواقع.

وثانيا: لأنّ الفائدة التي يقرض بها البنك فائدة غير ربوية، تحددها الدولة سلفا، وتأخذ بالاعتبار في هذا التحديد نسبة التضخم، وتكاليف العمليات المالية، والضرائب المفروضة على البنك، ومردودية المال المقترض وغيرها من المعطيات..[(3)].

3 – في النظام العقابي:

ينظر الحداثيون إلى الأحكام الشرعية الواردة في النظام العقابي الإسلامي على أنها جاءت مؤقتة بالمكان والزمان اللذين نزلت فيهما، يقول قائلهم: «الكثير من أحكام القرآن والسنة كان القصد منه علاج شرور المجتمع الجاهلي في الجزيرة العربية»[(4)].

وبناء على هذا فهم يسعون إلى تغيير هذه الأحكام بمبررات شتى:

أ – الدعوة إلى تغيير الحكم الشرعي بشأن حدّ السرقة اكتفاء بعقوبة السجن أو الغرامة المالية بناء على مبررات كثيرة منها:

– تأويل لفظ القطع الوارد في الآية ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ (المائدة:38) إلى معان لغوية غير ما هو متبادر منها[(5)].

– كثرة الشبهات في عصرنا بسبب تعقد الحياة المعاصرة، مما يحتم درء الحدود والاكتفاء بالتعازير كالسجن

---

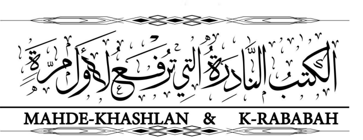
(1) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص71.

(2) انظر: بحوث في الربا، محمد أبو زهرة، ص31، ص36.

(3) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص7271.

(4) من كلام حسين أحمد أمين في كتابه: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، نقله عنه فهمي هويدي في كتابه: تزييف الوعي، ص31، دار الشروق . بيروت . القاهرة، ط1، 1407هـ/1987م.

(5) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، ص97.



والغرامة المالية..[1].

- إن النص الشرعي الموجب لقطع يد السارق قد نزل في مجتمع كان يعتمد في نشاطه الاقتصادي على التجارة، التي لا يزرع مُباشِرُها حقلا، ولا يدير آلة في مصنع، فهل ترى أن نُبقي على تطبيق النص بعقوبة القطع في مجتمعنا الذي نحن أحوج ما نكون فيه إلى سواعد أبنائه على استقامتهم وانحرافهم..[2]!

- إن قطع يد السارق مثله مثل أية عقوبة أخرى، ليس مقصودا لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض بوسائل أخرى..[3]!

ب - تأويل الأمر بعقوبة الزنا في قوله تعالى: ﴿ **ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ** ﴾ (النور:2)، إلى معنى الإباحة لا الوجوب، فيكون الأمر في ذلك كالأمر في قوله تعالى: ﴿ **يَابَنِيٓ آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ** ﴾ (الأعراف:31)، ومن ثم لا يكون جلد الزاني حدًّا مفروضا بحيث لا يجوز العدول عنه..[4].

ج - دفع عقوبة شرب الخمر، وزعم أنها عقوبة تعزيرية، وتأويل النهي الوارد فيها إلى عدم التحريم، يتساءل بعضهم: «هل الخمر محرمة أم مأمور باجتنابها» [5]. ويقول: «والخمر مأمور باجتنابها في القرآن ﴿ **يَأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلأَنصَابُ وَٱلأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَانِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾ (المائدة:90)، غير أنه لا توجد أية عقوبة على شربها أو بيعها لا في القرآن ولا في السنة النبوية» [6].

د - رفض حدّ الردة بدعوى أن عدم الإكراه على الإسلام ابتداءً يفيد عدم الإكراه على الاستمرار عليه[7].

المطلب الخامس: نقد التعامل الحداثي مع النصوص.

رأينا أن الحداثيين يتعاملون مع النصوص الشرعية (الوحي) وغير الشرعية **(الاجتهادات والفهوم) تعاملا**

---

(1) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، د. محمد عابد الجابري، ص200.

(2) من كلام د. نور فرحات، أستاذ القانون وعميد كلية الحقوق بجامعة الزقازيق، بمصر، نقله عنه د. القرضاوي في بيّنات الحل الإسلامي، ص202.

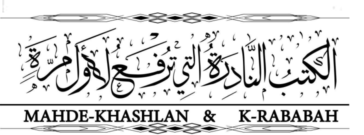
(3) انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص70.

(4) انظر: الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم دوافعها ودفعها، د. محمد حسين الذهبي، ص 95. مكتبة وهبة. القاهرة، ط3، 1406هـ/1986م.

(5) أصول الشريعة د. محمد سعيد العشماوي، ص123.

(6) الإسلام السياسي د. محمد سعيد العشماوي، ص62.

(7) انظر: أصول الشريعة، د. محمد سعيد العشماوي، ص128.



واحدا قائما على التحريف والتعطيل أو ما سميناه - فيما سبق - تأويل التأويل.

1 - لا يفرق الحداثيون بين الوحي الثابت والفهم الاجتهادي الذي يحتمل الصواب والخطأ:

ويجعلون كل ذلك تحت اسم التراث الذي يجب أن يُقرأ قراءة عصرية تهدف إلى جعلِ النص معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وقصرِه على المحيط الاجتماعي والتاريخي الذي نزل فيه[1].

وهدف هذه القراءة التحرر من سلطة النص الخطابية أو سلطة التراث، ولأجل هذا الهدف يسلك الحداثيون وسيلة فصل النص (التراث) عن معناه الذي تقرر تفسيره بالأنظار المتعاقبة، والتخلص من هذا التفسير وتسميته فهما تراثيا أو قراءة تراثية للتراث، يجب أن يُعتاض عنها بالقراءة العصرية، وهذا ما يدْعونه التفكيك.

ومثاله فيما يطرح د. الجابري، قراءة قوله تعالى: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ (النساء: 11) قراءة تفكيكية، تقوم على تحليل اقتصادي يتعلق بالنظام القبلي، وما تكسبه القبيلة وما تفقده بالتوريث، ليقول: إن الحكم الشرعي الإسلامي بوصفه حكما يستجيب تماما لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة، إنه حكم جاء في إطار معهود العرب، ومن ثم يصل إلى قصور النص بحيث لا يتعدى زمانه وبيئته الأولى[2].

إن غاية القول بالبنيوية والتفكيكية هو فكّ الارتباط بين الكلام ومراد قائله منه، ضمن الأوضاع والأساليب اللغوية في حقائقها ومجازاتها، وفتح المجال لكل إنسان أن يفسّر النص بما يشتهي من تحليلات توهمية تخيلية يفتريها من عنده، حتى يكون لكل قارئ معنى يفهمه..[3].

2 - تحريف النصوص:

إنّ الحداثيين يتعاملون مع النصوص بعقلية استشراقية لا تدرك طبيعة النص القرآني ولا دور السنة المكمل للرسالة، ولا ترى للشريعة قواما أو قيامة كما يقول د. فهمي هويدي[4].

وهم يستهدفون رفع القدسية عن النصوص من القرآن والسنة لجعلها نصًّا لغويًا مثل أي نص بشري، وهو ما يصطلح عليه بأنسنة الخطاب الإلهي[5].

- ووسيلتهم في ذلك إنزال المناهج المقررة في العلوم الإنسانية والاجتماعية على النص الشرعي، واستخدام

---

(1) انظر: التراث والحداثة، د. محمد عابد الجابري، ص60.

(2) انظر: السابق، ص50، وص5554.

(3) انظر: التحريف المعاصر في الدين، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص20.

(4) انظر: تزييف الوعي، ص139.

(5) انظر: الآيات القرآنية والقراءات الحداثية، طه عبد الرحمن، عرض منتصر حمادة، مجلة المقدمة، العدد 1، السنة الأولى، محرم 1426هـ/2005م. ص243.



النظريات النقدية الفلسفية المستحدثة[1].

لقد أعمل الحداثيون عقولهم التي لم تترشد بالاطلاع المحيط بالنصوص، ولم تشرب من هدي الشريعة وروحها، فعمدوا إلى النصوص التي تصادم منطلقاتهم ومنازعهم وميولهم وسلطوا عليها التأويلات البعيدة، إمّا محاصرة لها في واقع التنزيل وادعاء قيام فوارق بين العصر والأصل، تمنع القياس عليها وتعديتها .. وإمّا تفريغا لها من المضمون بإحالتها إلى مقاصد بعيدة مبهمة اتخذوها علة للأحكام وحكمة تُتوخّى بأيّ وسيلة، ولو كان في ذلك إلغاءٌ للأصل النصي..[2].

إن الفكر الحداثي لم يجرؤ على إلغاء النصوص من حيث الشكل، فهو يعترف بكينونة هذه النصوص ولكنّه باسم القراءة المعاصرة يؤوّلها تأويلا متحايلا أشبه ما يكون بالتأويل الباطني[3].

ويستغل الحداثيون بعض النصوص ويعممون معناها بما يتناسب مع منطلقهم في التغيير والتطوير أو التعطيل والتبديل، من ذلك استغلالهم لحديث (أنتم أعلم بأمور دنياكم) وهو حديث ثابت، ليتخذوا منه سبيلا لتعطيل أحكام الشريعة جملة، وليفهموا أن كل أوامر القرآن وأوامر النبي ﷺ والمبادئ الشرعية المقررة في ما يتعلق بالشؤون الدنيوية من تشريع وصناعات وزراعات ونظم حكم، ونظم اقتصادية واجتماعية وأسرية هم أدرى بها، وأنّ لهم أن يشرّعوا ما شاؤوا من شرائع مخالفة لنصوص القرآن والسنة..[4].

3 – نقد التأويل الحداثي:

سبق أن عرفنا ما يقوم عليه التأويل الحداثي الذي لا ينضبط مطلقا بشروط التأويل الأصولي، ولذلك سميناه تأويل التأويل، لخروجه عن حقيقة التأويل كما قررها الأصوليون إلى تحريف التأويل نفسه، حتى انتهى في نتائجه إلى الاعتساف والمناقضة لمفردات اللغة وأساليبها في البيان، فضلا عن الخروج بالنصوص عن مراد المخاطِب (الشارع).

والحقيقة أن التأويل الحداثي يضرب بعرض الحائط كل الخطط المنهجية والآليات الخاصة بالتفسير، والتأويل السائغ المقبول، ومن ثم وُصف بالمشابهة للتأويل الباطني الذي لا يقيم اعتبارا للمواضعات اللغوية في النص المؤول[5].

وهذه حقيقة، نتأكد منها حين نقرأ من أمثلة تأويلاتهم تفسير بعضهم حدّ السرقة في آية ﴿ وَٱلسَّارِقُ

---

(1) انظر: السابق، ص245.

(2) انظر: قضايا التجديد، د. حسن الترابي، ص216. دار الهادي. بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.

(3) انظر: التحريف المعاصر في الدين، الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص17.

(4) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية، محمد أبو زهرة، ص241. دار الفكر الإسلامي. القاهرة، 1996م.

(5) انظر: مقالات الغلو الديني واللاديني، د. محمد عمارة، ص 77. مكتبة الشروق الدولية. القاهرة، ط 1، 1424 هـ/2004م.

﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلاً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: 38)، بأنّ المرادَ به مكافأةُ السارق وإعطاؤه شيئا من المال كما يقال: «اقطعوا لسان الشاعر الفلاني» أي: أعطوه مالا..[1].

إن تأويل النصوص دون استيعاب لشروطه الضرورية هو في الحقيقة خروج عن المنهجية الأصولية إلى التأويلات المعتسفة للنصوص باسم القراءات المعاصرة كقراءة محمد شحرور وغيره.

ومن هنا وُصف التأويل الحداثي أيضا بالنسخ الذي يتجاوز الشريعة، مما لا علاقة له بمعنى التأويل أو الاجتهاد الحقيقي[2].

خلفية التأويل الحداثي:

يُرجع د. محمد عمارة خلفية التأويل الحداثي إلى (الهيرمينوطيقا) الغربية العلمانية الوضعية التي تسعى إلى أنسنة الدين أو (أنسنة الخطاب الإلهي) ، وذلك بإحلال الإنسان محل الله، وإحلال القارئ محل الوحي، وجعل الوحي – في النص الديني – هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ، وما توحيه كينونة عالم القارئ إلى النص، بدلا من العكس[3].

4 – العبث بأدوات التفسير:

أ – (اللغة):

حتى اللغة – لدى الحداثي تخضع لتعسف واضح في صرفها عن معانيها الحقيقية إلى معان متوهَّمة غيرِ محتملة، فيصرفون مدلول الأمر والنهي ليوافق ما يريدون تبريره كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ ٱلصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ﴾ (النساء:43)، وقوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون﴾ (المائدة:90)، فهذا عندهم لا يدل على المنع والتحريم[4].

والمعروف عند الأصوليين أن لغة العرب الذين نزل فيهم الوحي هي أساس في فهم معاني القرآن والسنة، بيد أن الحداثيين يدْعون إلى التخلي عن لغة قريش وإحلال لغة العصر محلّها[5].

ب – أسباب النزول:

إنّ معرفة أسباب النزول وما أحاط نزول القرآن العظيم من ظروف وملابسات تعين على فهم كثير من الآيات القرآنية، لهذا يقول الواحدي: «لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها». وقال

---

(1) انظر: نقله عن بعضهم د. وهبة الزحيلي في كتابه: تجديد الفقه الإسلامي، ص187.

(2) انظر: النص الإسلامي، د. محمد عمارة، ص47.

(3) انظر: مقالات الغلو الديني واللاديني، ص77.78.

(4) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمد شحرور، ص144.

(5) انظر: الإسلام وتحديات العصر، حوار إقبال بركة مع د. مصطفى محمود، ص15.16.



ابن دقيق العيد: «بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن»، وقال ابن تيمية: «معرفة سبب النزول تعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبَّب»[1].

إنّ هذه الأقوال تعرفنا بإيجاز دور أسباب النزول القرآني – ومثلها أسباب ورود الحديث النبوي – في فهم مقصود الخطاب الإلهي، حكما وحكمة، أو وسيلة وغاية، وهو دور يتعلق بشكل كامل بالناحية الكشفية أو التفسيرية، أو بعبارة أخرى بتعريف المعاني والعلل التي تمثل الأوصاف المعرِّفة للحِكَم والمقاصد التي يستهدفها التشريع.

ومن هنا نفهم المنطلق الشرعي في الموقف من أسباب النزول، فحين نعتمد على الوظيفة البيانية أو الكشفية لأسباب النزول، ونصل إلى الأحكام والمقاصد معا ونتعرف الأسباب والعلل فإن النتيجة التي نصل إليها بعد ذلك هي أنّ الألفاظ تعم بأحكامها كل ما ومَن حلت فيه المعاني المقصودة وتحققت فيه العلل.

أما الحداثيون فلا ينطلقون من هذا المنطلق ولا يفهمون هذه النتيجة، بل يسعون بالتأويل المتَعَسّف للوصول إلى نتيجة غريبة كل الغرابة عن المنهج الشرعي في الاستفادة من أسباب النزول.

وقد سبق أن أشرنا إلى شدة عناية أصحاب التغيير الحداثي بأسباب النزول ودعوتهم إلى ضرورة فهم النصوص على ضوء أسباب نزولها، ولكن بمسلك آخر مغاير تماما للمنهج الأصولي.

إن ربط النصوص بأسباب نزولها معناه لدى الحداثيين تخصيص الأحكام وقصرها على الوقائع التي كانت أسبابا في نزولها، ومن هنا يتحقق لهم تطبيق النظرية التي عرفتها فلسفة التنوير الغربي العلماني في القرن السابع عشر والثامن عشر باسم (تاريخية النصوص المقدسة)[2].

وبهذا ولهذا يقولون إن أسباب النزول ليست مناسبات للنص[3].

---

(1) انظر هذه الأقوال في: التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، جـ1، ص58 .59. دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(2) انظر: سقوط الغلو العلماني، د. محمد عمارة، ص234.
. والتاريخية مذهب ونزعة تقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، وأن القانون من نتاج العقل الجمعي. انظر: هامش المرجع نفسه.

(3) يقول محمد سعيد العشماوي: «وإذا كانت أسباب التنزيل تعني الظروف الواقعية التي كانت سببا للنص، أو كانت سببا لتعديله، وهي أمر لازم لتفسير النص وشرح أحكامه، فإنّ هذه الظروف لا يمكن أن تكون مناسَبة للنص، وليست سببا له».
وهو يعني بالسبب الظروف الواقعية التي تفاعلت مع النص ليظهر على النحو الذي أصبح به حكما، أمّا المناسبة فتعني أنّ النص كان معدا سلفا وأنه كان يتحين مناسبة ليظهر، ويتربص فرصة ليكون، فإذا حانت المناسبة أو ظهرت الفرصة كان النص أو تنزلت الآية. انظر: أصول الشريعة، ص64.
والتفريق بين سبب النزول ومناسبة النص – فيما يظهر لي – مسألة أكثر تعلقا بمباحث العقيدة التي ليست من وجهة بحثنا، غير أننا إذا طالعنا الغاية التي يرمي إليها العشماوي وجدنا أنه يهدف بهذا التفريق إلى القول بأن فكرة منا[illegible]

ودعوى الحداثيين أن النص لابدّ أن يُفهم على ضوء السبب الذي نزل فيه، ربطا للنص بسببه وظرفه وزمنه، مقصودُها الطعنُ في قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ومن ثم كانت دعو ة إلى تعطيل النصوص وقصرها على زمانها ومكانها، وذلك يتمشى مع فكرة تاريخية النص الديني.

ومضمون تاريخية النص هنا إخضاعُ الوحي إلى التطوير الذي يقدسونه؛ بل تجاوزُه، فهم - وإن كانوا يقولون بثبات النص شكلا - يدّعون حركة وتغيّر المضمون، من خلال القراءة التي تختلف عبر الزمان باختلاف مستويات المعارف والأدوات المعرفية، والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية، فلكل واحد الحق في قراءة التنزيل (الوحي) ضمن هذه المستويات[1].

ويسعى الحداثيون إلى إضفاء النسبية على آيات الأحكام حيث يقررون أن آيات الأحكام لا تحيل على أسباب نزولها، متعلقة معانيها بهذه الأسباب فحسب؛ بل إنها تحيل أيضا على تاريخ تفسيراتها المتعددة، فقد فهم المفسرون والفقهاء هذه الآيات فهومًا اختلفت باختلاف مشاغلهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في سياق الظروف التاريخية المتقلبة للمجتمع الإسلامي[2].

ونذكر هنا مثالين من أمثلة تطبيق هذه النظرية الحداثية على النصوص الإسلامية الثابتة:

أ - **في النصوص المحرمة للربا** : يقول د. العشماوي: «لقد كانت الأحكام في القرآن تتنزل على الأسباب، وما لم يقم له سبب لم يتنزل فيه حكم، وإذا كان من غير المتصور أن تقف الأسباب في نطاقات معينة من المكان، أو تنتهي عند مجالات محددة من الزمان، فإنّ الأحكام لابد أن تتوالى بتوالي الأسباب، وأن تتحدد بتحدد الوقائع وأن تتغير على امتداد التعامل وتنوعه»[3].

ب - **في أحكام المواريث**: يقول محمد سعيد العشماوي: «فأحكام المواريث - شأن كل أحكام الشريعة - كانت تتنزل على الأسباب، وعندما تقع حوادث تقتضي وجود حكم يناسبها، وقد سبق بيان أسباب نزول أحكام المواريث وهي أسباب لم تتسع لكل حادث، ولم تشمل ما لم تكن الحياة قد أسفرت عنه، وبذلك ظل التنزيل - بالنسبة للمواريث - مستمرا إلى ما قبل وفاة النبي بقليل، ما استمرت أحداث تستوجبه وتستنزله»[4].

5 - توقيت الأحكام:

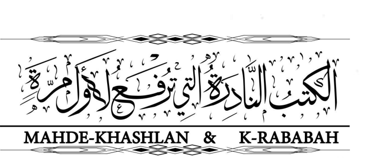
إلى عزل النص عن واقعه، وفصل الآية التي تنزلت فيها بما يصل إلى نتائج وخيمة، منها استعمال النصوص في غير ما تنزلت من أجله، وهي أمور أدت إلى اضطراب شديد في المفاهيم..انظر: السابق، ص67.

(1) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، د. محمد شحرور، ص54.55.

(2) انظر: الآيات القرآنية والقراءات الحداثية، د. طه عبد الرحمن، عرض منتصر حمادة، مجلة المقدمة، ع 1، س1، محرم 1426هـ/2005م، ص248.

(3) أصول الشريعة، ص112.

(4) السابق، ص103.102.



نقصد بتوقيت الأحكام نسبتها إلى محدودية الزمان والمكان ، وهو غاية ما يرمي إليه الحداثيون من خلال إنكار قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) كوسيلة من وسائلهم.

محتوى هذه الدعوى ربط الأحكام الشرعية بالزمان والمكان الذي نزلت فيه، حتى لا تتعدى إلى زمان أو مكان آخرين. فالشريعة في نظرهم تنزلت في مجتمع خاص، ومنه أخذت أعرافه وعوائده وجعلتها أحكاما، وعلى ما يقول العشماوي فإن الشريعة أخذت من المجتمع العربي حدّ السرقة، والحج والجمعة وغيرها.. [1].

وأمّا هدف تلك الدعوى فهو عزل الشريعة الإسلامية بكل أحكامها عن مجتمعاتنا المعاصرة، وفتح المجال للتطوير الحرّ من أجل استمداد أحكام جديدة من زماننا وبيئاتنا، هذا ما يبدو جليا من قول العشماوي: «إنّ تواصل الشريعة بالمجتمع واستمداد بعض أحكامها هو أفضل تطبيق لقواعد التطور، وأصدق حال لنظام الإنسانية، فإنّ التطور السديد لا يعني هبوط قواعد على المجتمع من عَلٍ أو دخولها عليه وهي غريبة.. وقد كانت شريعة الإسلام خير تطبيق لقواعد التطور السليم، ولنظام الإنسانية الصادق، فأخذت من قواعد المجتمع ما رأته ملائما كقطع يد السارق والحج، والاحتفال بالجمعة وغير ذلك، ثم خلصته إلى سبيل الله ومحضته صوالح للناس جميعا..»[2]!

ولا تخفى خطورة هذا الكلام في غاياته ووسائله، أما الغاية فواضحة فهي التغيير الذي لا يحترم نصوصا ولا قواعد، وأمّا الوسيلة فهي استغلال كل ما يشتبه في أذهانهم، ليشبِّهوا به على الناس وليَلبِسوا عليهم أمرَهم.

لذلك تراهم يستغلّون بعض اجتهادات الصحابة كتلك الواردة عن أمير المجتهدين عمر بن الخطاب ﷺ، مثل اجتهاده في سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة، وتوقفه في حدّ السرقة عام المجاعة (الرمادة) وغير ذلك، ليبنوا عليها موقفهم من كل النصوص وليقولوا: إنه يمكن إيقاف النصوص إيقافا شاملا كما أوقفها عمر[3].

وهم لا يفسرون اجتهاد عمر ﷺ بأنه اجتهاد تطبيقي يتعلق بمدى توافر الشروط الموضوعية لإعمال النص، ولا يعترفون بذلك، بل يُصرّون على أن عمر ﷺ أوقف تلك الأحكام لأنه رأى أنها أحكام مؤقتة[4].

وحين يُنْتقدون في فهمهم هذا ويقال لهم إن اجتهاد عمر ﷺ لم يكن تعطيلا للنصوص ولا وقفا شاملا للأحكام؛ وإنما هو فهم واعٍ لضرورة توفر شروط تطبيقها [5]. حين ينتقدون في هذا يقولون في عناد: إنه وقف شامل وعام، له دلالة خاصة تتصل بالعقوبة ذاتها ولا تتعلق بشروط تطبيقها، فما فعله عمر كان في الواقع وقفا

---

(1) انظر: أصول الشريعة، ص81.

(2) السابق، ص82.

(3) انظر: الإسلام السياسي، للعشماوي، ص58-59، ومن النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، جـ2، ص457.

(4) انظر: الإسلام السياسي، للعشماوي، ص 59.

(5) انظر: بينات الحل الإسلامي، د. القرضاوي، ص196، وتزييف الوعي، د. فهمي هويدي، ص43.



للعقوبة ذاتها، لا إعمالا لشروطها ولا تشدّدا في هذه الشروط[1].

والواقع أن الحداثيين لم يعوا ما وعاه عمر ﷺ ببصيرته النافذة وفقهه الواسع من أنّ الواقع بتأثيراته وضغوطه قد يخرج بكثير من الوقائع من مجال ما جاءت فيه النصوص وما شرعت له الأحكام، دون الإيقاف الشامل للأحكام، فجوّ المجاعة مثلا في مسألة السرقة، «يثير لونا من الشك أو الشبهة تفسر لمصلحة السارق المتهم، فإن الغالب في مثل هذه الحال أنه لم يسرق إلاّ من حاجة، ومثل هذا أهل لأن يُرحم ويُعذر، لا أن يعاقب ويُقطع، ومعنى هذا أن الحد لم يجب أصلا حتى يقام»[2].

ورحم الله الأديب الناقد عباس محمود العقاد، لقد فهم ما لم يفهمه أصحاب الحداثة، فعرف حكمة درء الحدود إذا لم تكن في موضعها، وعلل اجتهاد عمر ﷺ بأن «إقامة الحدّ في غير موضعه منكر كإسقاطه في موضعه.. وربماكان إطلاق الآثم أهون شرّا من عقاب البريء.. فالواقع أن عهد الفساد عهد تكثر فيه الشبهات التي ينبغي للحاكم أن يدرأها عند إقامة الحدود، وتكثر فيه الضرورات التي يجب عليه أن يقدرها بأقدارها عند توقيع العقاب، وولي الأمر هو المسؤول المحاسب على إقامة الحدّ في موضعه، ودرء الشبهات في مواضعها..»[3].

المطلب السادس: اتباع المتشابه من النصوص والأحكام.

من الملاحظ المؤكد لدى من يقرأ كتابات أصحاب الحداثة أنهم يركزون على المتشابه من النصوص ويحكّمونه في المحكم، بشكل يعكس المنطق الأصولي تماما.

وإذاكانت المحكمات هي المعيار الحاكم والميزان العدل الذي تُرد إليه المتشابهات في المنهج الاجتهادي الشرعي، فإنّ «اتباع المتشابه هو الملجأ الذي يلوذ به الزائغون والمنحرفون في كل عصر، فرارا من حصار النصوص المحكمات، التي تضيق الخناق عليهم، وتغلق في وجوههم منافذ الحيل والتّعِلاّت لاستباحة حمى المحرّمات»[4].

ومن أمثلة اتباع المتشابه وترك المحكم، زعم بعض الحداثيين أنّ الرّبا المحرّم هو ماكان أضعافا مضاعفة، دون ما هو قليل، اتباعًا للتشابه في قوله تعالى: ﴿ يَآ أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران:130)[5].

---

(1) انظر: الإسلام السياسي، للعشماوي، ص59.

(2) بينات الحل الإسلامي، د. القرضاوي، ص196.

(3) التفكير فريضة إسلامية، ص104 .105. مكتبة رحاب . الجزائر، مطبعة المعارف . الجزائر.

(4) كيف نتعامل مع القران العظيم، د. يوسف القرضاوي، ص317. مؤسسة الرسالة – بيروت، ط1، 1422هـ/2001م.

(5) يقول عبد المجيد الشرفي: الربا المحرّم ماكان أضعافا مضاعفة، انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 71، ويزعم د. محمد شحرور أن الربا الذي يترتب على إقراض البنوك لذوي الفعاليات الاقتصادية الصناعية والتجارية ونحوها جائز، بشرط أن لا يزيد على ضِعف رأس المال في السنة الواحدة، وزعم أنّ هذه الحالة هي المقصودة بقوله عز وجل

ومثل هذا كثير في فتاواهم، مما الغرض منه محاولة تحويل المحكمات إلى متشابهات، والقطعيات إلى محتملات.

المطلب السابع: النظر إلى الجزئيات وإهمال الكليات.

ينطلق أصحاب الفكر الحداثي من جزئيات الأحكام، ويركزون النظر إليها ، ولا يلتفتون إلى الكليات ممثلة في المقاصد والقواعد الكبرى التي تمثل الروح التي تربط الأحكام - باعتبارها وسائل - بنسق واحد يؤلف بين الجزئيات، لخدمة الغايات الكبرى التي جاءت لأجلها الشريعة.

والحداثيون يَقْصُر نظرُهم فلا يصل إلى الغايات البعيدة، وينحبس عند الوسائل القريبة التي كثيرا ما تنكرها عقولهم، ولا تستسيغها أنظارهم القاصرة.. يبدو ذلك واضحا في كثير من محاولاتهم الجريئة لتغيير الأحكام الثابتة، بأحكام فاسدة.

من ذلك مثلا النظر إلى مقدار ما يأخذه كل من الأنثى والذكر في الميراث دون نظر إلى التزامات كلّ منهما وتكاليفه الشرعية، فهذا حكم فاسد مبني على جهل أو سوء قصد..

ومن ذلك نظرهم إلى العقوبات نظرا جزئيا منفصلا عن التشريع الإسلامي المتكامل المتناسق الذي يشمل جوانب الحياة كلّها، ونظرا عجولا قاصرا لا يصل إلى الغايات الحقيقية التي لأجلها جاءت العقوبات، ولهذا يستفظعونها ويعدونها نكاية على البشر، لا رحمةً بهم.

المطلب الثامن: تعسف الحداثيين في التعامل مع المصادر والقواعد الاستنباطية.

كتعسفهم مع القياس والمصلحة المرسلة والاستحسان والعرف، واعتبار المآل، وتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان، والأمور بمقاصدها..

والحقيقة أنهم تعسفوا كثيرا في المفاهيم والتسميات والتطبيقات، وأوّلوها وَفق مرادهم، وحمّلوها معانيَ ما يقصدون دون جريان مع سياقاتها، وأسقطوها على ما لا يدخل في مقصودها، دون دراية بأدنى مبادئ العلم وشروط الاجتهاد، وأمانة البحث، وأدب المناقشة والتناظر..[1].

ولا شك أن سلوك الحداثيين هذا المسلك يتفق تماما مع منطلق التغيير الشامل الذي لا يراعي التفرقة بين الثابت والمتغير، إلا مسايرة الواقع ومجاراة أوضاع الناس والخضوع لما يتطلبه تطور حياتهم.

ولا يقتصر التحريف الحداثي على الأحكام أو النصوص الجزئية، بل يتعدى إلى القواعد والأصول، ومن

أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة ﴾. انظر: التحريف المعاصر، للشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص200.

(1) انظر: الاجتهاد المقاصدي، د. نور الدين الخادمي، ص140، ص144، ص145. سلسلة كتاب الأمة، العدد 65، ط1، 1419هـ:1998م.





ذلك استغلالهم لقاعدة النسخ التي مقصودها التدرج في التشريع.

فمن النسخ يأخذ الحداثيون أن الشريعة تستهدف الصوالح العامة للمجتمع، ومسايرة الواقع المتغير[1].

ومن ذلك استغلالهم لقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان ، ليؤكدوا مقصدهم في ترك النصوص [2]، وتوسيع مجالها بشكل تعسفي، بحيث تخرج عن سياقها الذي وضعها فيه الأصوليون[3].

ومن ذلك السعي إلى تخصيص بعض الأحكام العامة الواردة بخطاب خاص كقوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (التوبة:103).

أو قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلاَ تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الأُولَىٰ﴾ (الأحزاب:33)، ومحاولة قصرها على ظاهر الخطاب الخاص، يقول العشماوي: تعليقا على الآية الأخيرة: «لا تصبح حكما شرعيا بعد وفاة أزواج النبي ﷺ ولكنّها قد تكون أسوة لنساء المسلمين كنهج أخلاقي ومسلك اجتماعي»[4].

ويلاحظ هنا تفريقهم بين الأحكام الشرعية والأخلاق، فالأحكام الشرعية – عندهم – يأثم مخالفها، وأما القواعد السلوكية أو المناهج الأخلاقية أو المسالك الاجتماعية فلا إثم في مخالفتها، ولا جزاء عليها إلاّ استهجان المجتمع وملامة الناس، وهي كعادة أو عرف تتغير بتغير العادات والأعراف..[5].

إن الافتتان بالحضارة الغربية هو ما ولّد عند الحداثيين الرغبة الملحة، والجرأة السافرة على **إعادة بناء أصول الفقه**، لا على أساس سوى الرغبة في تحطيم المصادر والأصول والقواعد، سعيا إلى التبديد لا إلى التجديد.

إن علم أصول الفقه عندنا هو منهج بحث ذو أصول وقواعد ووسائل وشروط، ونحن في غنى عن أن نستعير تقليدا حضاريا من الغرباء حتى نعرف الطريق إلى الحضارة والمعاصرة.

المطلب التاسع: نقد الإفراط في التوسع في المصلحة لدى الحداثي.

مما يُوجهه الناقدون إلى الفكر الحداثي بخصوص موضوع المصلحة والاستصلاح ما يأتي:

1 – إن المصلحة في المنظور الحداثي لا مفهوم لها إلا الانطلاق نحو آفاق غير محدودة وغير منضبطة، لا يملك الباحث فيها التعامل مع قواعد ثابتة معقولة، لأنّ فهم هذه المصلحة أو ما يطلقون عليه (روح الإسلام) يختلف حسب اختلاف الذهنية التي تتعامل مع النصوص فهما واستيحاءً، وغياب الانضباط مؤدٍّ بلا شك إلى

---

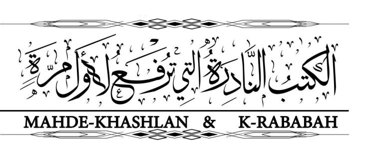
(1) انظر: أصول الشريعة، د. العشماوي، ص70.

(2) انظر: السابق، ص73 . 74.

(3) انظر: الإسلام والعصر، د. محمد سعيد رمضان البوطي، في حوار مع الطيب تيزيني، حوارات لقرن جديد، ص177 . 178.

(4) أصول الشريعة، ص79.

(5) انظر: السابق نفسه.



إلغاء النصوص بشكل أو بآخر..[1].

إن المصلحة لدى الحداثيين تستقي من العقل وتصوراته دون نصوص أو قواعد، ولا شك «أن عقول الناس تقصر عن فهم حقيقة المصلحة ، فيتصورونها جزئية، فردية، محليه، آنية، دنيوية، والشرع ينظر إلى المصالح نظرة شمولية: جزئية وكلية، فردية وجماعية، محلية وعالمية، مادية ومعنوية، آنية ومستقبلية، دنيوية وأخروية»[2].

2 – إن الحداثيين يغلون في المصلحة أيّما غلوّ حين يزعمون أنها دليل مستقل على الأحكام، مقدّم على كلّ الأصول من النصوص والأدلة الأخرى. ويجنحون إلى نهاية الإفراط حين يزعمون أن المصلحة موكولة إلى العقل والواقع ومتغيراته، ويدعون أن العبرة بتحقيق المقاصد، ولا اعتبار للوسائل باسم روح الدين أو روح النص لا حروفه، وهم ينتهون بهذا إلى تعطيل القطعيات من الأحكام ويلغون كل المصادر والقواعد الاستنباطية[3].

والإسراف في اعتبار المصالح والإفراط في التشريع على أساسها هو الخطر الذي كان أئمة الاجتهاد منه على حذر، على مدار التاريخ الإسلامي، نفيا للمصالح المزعومة والوهمية المضادة، والغريبة عن التشريع الإسلامي وأصوله الثابتة، وهي المصالح التي تتوهمها العقول، ولا شاهد لها من أصل معنوي مستقى من معقول النص أو أصل لفظي عام.

وكثيرا ما يتوهم أهل الفكر الحداثي مصالح ينسجها لهم خيالهم الفكري بعيدا عن أصول الاستنباط الفقهي، فيخرجون بأوهام غريبة ليعبثوا بمقررات الوحي، تحت ستار المصلحة.

وههنا يصبح التشريع بالمصلحة المزعومة الموهومة ذريعة لهدم واجب ، وتحليل محرم، أو الافتئات على الحقوق الثابتة، أو لأكل أموال الناس بالباطل وتقويض دعائم العدل[4].

3 – يتوهم الحداثيون – توهما واسعا – وجود التعارض بين المصالح الحقيقية والنصوص القطعية، ثم يقضون بالمصلحة على النص، انطلاقا من تقديس المصلحة واعتقاد قطعيَّتها في مقابل ظنية النصوص كما سبق أن رأينا.

وقد رد الشيخ القرضاوي «باستحالة تعارض النص القطعي والمصلحة الحقيقية» [5]. بل إن «كل ما ينادي به عبيد الفكر الغربي اليوم – مما تعارضه الشريعة بيقين – ليس فيه عند التحقيق أية مصلحة معتبرة تعود على الناس بالخير في معاشهم أو معادهم. إنما هي أوهام تخيّلوها مصالح بحكم تأثرهم بالغرب وعبوديتهم الفكرية له،

(1) انظر: حركة الاجتهاد أمام قضية التطور، د. محمد حسين فضل الله، ضمن الاجتهاد والحياة، ص193.192.

(2) بيّنات الحل الإسلامي، د. يوسف القرضاوي، ص207.

(3) انظر: قضايا التجديد، د. حسن الترابي، ص190، والاجتهاد المقاصدي، د. نور الدين بن مختار الخادمي، ص140.139.

(4) انظر: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، د. محمد فتحي الدريني، ج1، ص119–120. مؤسسة الرسالة. بيروت، ط1، 1414هـ/1994م.

(5) المرجعية العليا للإسلام، د. القرضاوي، ص355.



ولولا أن الغرب نهج ذلك النهج ما قالوا ما قالوه»[1].

وسبب افتراض تعارض النص مع المصلحة ومع الواقع – عندهم – هو أنهم ينطلقون من ذاتيتهم وحدها، ومن آرائهم وحدها، ومن احتياجاتهم وحدها، ومن إيحاءات الزمن ومقتضياته وحدها، ولكن هذا النظر الذاتي في تحديد المصلحة والمفسدة هو نظر قاصر لا يكفي، ولا يصلح لبناء الأحكام الشرعية عليه، عكس النظر الشرعي الذي يراعي اندراج المصلحة ضمن المقاصد الشرعية الحقيقية[2].

وحقيقة ما يبدو من التعارض إنما هو بحسب الظاهر لا غير، ومرده إلى أحد أمرين: إما خلل في فقه المصلحة وتقديرها، وإما خلل في فهم النصوص وتطبيقها[3].

وكم يقع الخطأ في فهم المصلحة وتقديرها لانفتاحها على أبواب الأهواء والأغراض المتعددة، ولذلك كان لابد من إحاطتها بالضبط الشرعي والمنهجي، لتنأى عن الوهم وتميز من الخيال.

4 – إن إعطاء صفة المعيارية للمصلحة – مع ما هي عليه من عدم الضبط والتحديد – يعاكس تماما مقتضى المنهجية الأصولية التي تعطي المعيارية للمصادر الأصلية والنصوص الواضحة القطعية، فقد كانت مصادر الشريعة الإسلامية الأصلية منها والفرعية – ولا تزال – الميزان العلمي الذي يحكم الاجتهاد الاستصلاحي الذي يبحث في مستجدات المصالح والأعراف والظروف الطارئة، يقول، د. محمد سعيد رمضان البوطي: «إن مصادر الشريعة الإسلامية ولاسيما الفرعية، كانت ولا تزال الأداة الفعالة لسلوك سبيل الاجتهاد في هذه المستجدات على بصيرة، وطبق قواعد ثابتة.. كل ما في الأمر أن الاحتكام إلى هذه القواعد [أصول الفقه]، لا يعني منح سائر المستجدات – التي يُخَيَّلُ إلينا أنها مصالح – إجازة مرور وقبول مطلقا وطبقا لما يستدعيه هذا الخيال، وإنما معناه عرض هذه المستجدات على هذه القواعد العلمية الدقيقة على ضوء ما فيها من ميزان المصالح مرتبة حسب الأولويات..»[4].

إن النصوص بصورة عامة – في المنهجية الأصولية – معيار أساسي في تقدير المصالح، «ويبقى المجال واسعا – ويزداد اتساعا باستمرار – للاجتهاد الآني الذي يزن المستجدات، ويقدر التطورات، ويوازن بين الاحتياجات في ضوء هداية النصوص ومعياريتها»[5].

ومعيارية النصوص على المصالح تعني انضباط الاجتهاد الاستصلاحي وأداءه إلى الثمرات الطبيعية النافعة،

---

(1) السابق، ص358.

(2) انظر: المدخل الفقهي العام، الشيخ مصطفى الزرقا، جـ 1، ص101، دار القلم. دمشق، ط 1، 1418هـ 1998م. والاجتهاد، د. أحمد الريسوني، ص51.

(3) انظر: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، د. أحمد الريسوني، ص59.

(4) الإسلام والعصر. تحديات وآفاق، د. البوطي، ص4847.

(5) الاجتهاد، د. أحمد الريسوني، ص51.



«فإننا حين نعتمد النصوص معيارا لتحديد المصالح ومعرفة قيمها ومراتبها تتغير نظرتنا إلى موضوع المصلحة وتتعمق وتتسع وتتوازن بفارق كبير جدا عما إذا اقتصرنا على النظرة الذاتية والعرفية للمصالح»[1].

5 – التعامل المصلحي مع النصوص لدى الحداثيين ينطلق من تقديس المصالح الذاتية وأولويتها على النص، ويفترض التعارض بين المصالح والنصوص، وصولا إلا إلغاء واطِّراح دلالاتها ، وتحكيم المصلحة ذات المفهوم غير المحدود وغير المنضبط.

وأما في المنظور الأصولي الشرعي، فإن التعامل المصلحي مع النصوص يعني الثقة التامة بالمقاصد والحكم التي يستهدفها الخطاب الشرعي (النص)، خصوصا فيما وضحت دلالته وبان مراد المشرع فيه..

وانطلاقا من هذا المنظور يطرح د. أحمد الريسوني بتوفيق بالغ تصورا للتعامل المصلحي مع النصوص يقوم على مرحلتين:

الأولى: التفسير المصلحي للنصوص، ومعناه النظر والبحث في مقاصد النصوص والمصالح المتوخاة من أحكامها، ثم تفسيرها واستخراج معانيها ومقتضياتها وفق ما لاح من مقاصد ومصالح، دون تكلف ولا تعسف.

وهذا التفسير يزيل قدرا كبيرا من دعاوى التعارض بين النص والمصلحة، والتي من أسبابها الفهم الظاهري الجامد أو القاصر للنصوص.

والثانية: التطبيق المصلحي للنصوص: بمراعاة مقاصد النصوص، والمصالح المتوخاة منها عند التطبيق، وهو ما يقتضي تكييفًا معيَّنًا لتنزيل النصوص، وتكييفا للحالات التي تنطبق عليها النصوص والتي لا تنطبق، والحالات التي يتعين استثناؤها بصفة دائمة أو بصفة عارضة..[2].

الخلفية الطوفية وموقف الحداثيين من المصلحة:

عُرف عن الإمام الطوفي الحنبلي – رحمه الله – (ت 716هـ) موقف فريد من المصلحة الشرعية، حيث أعطاها تفسيرا خالف به المعتاد مما هو معروف لدى جمهور الأصوليين، مما جعله محل انتقاد الكثير من المحققين.

ويشيع لدى كثير من الباحثين في عصرنا أن الإمام الطوفي بنظريته في المصلحة كان سلفا لأصحاب التوسع في المصلحة، ومنهم أصحاب التغيير الحداثي المعاصر[3].

ولكن ما معنى أن يكون الإمام الطوفي سلفا لأصحاب الاستصلاح الحداثي أو خلفية لهم؟

الحقيقة التي تأكدت لدينا بالبحث أن الخلفية الحقيقية للحداثيين هي الفكر الغربي والاستشراقي

---

(1) السابق، ص52.

(2) انظر: الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، ص5553.

(3) انظر مثلا: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، د. يوسف القرضاوي، ص 176، دار القلم. الكويت، ط 1، 1406هـ/1985م. ونظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، د. حسين حامد حسان، ص558.

بالخصوص، أما علاقتهم بالإمام الطوفي فهي علاقة استغلال - فحسب - لبعض جوانب نظريته في المصلحة، فمن المؤكد أنهم استغلوا كلامه إلى أبعد الحدود كمقدمات، ولكن ناقضوه تماما في النتائج التي وصلوا إليها، هذا ما سنؤكده في ما يأتي..

تبني الحداثيين لأقوال الإمام الطوفي في المصلحة.

1 - يصرح الإمام الطوفي بوجوب تقديم المصلحة على النص والإجماع لدى التعارض، بطريق البيان الذي هو التخصيص أو التقييد أو نحوهما، يقول رحمه الله: «ثم هما [النص والإجماع] إما أن يوافقا رعاية المصلحة أو يخالفاها، فإن وافقاها فبها ونعمت، ولا نزاع، إذ قد اتفقت الأدلة الثلاثة على الحكم، وهي النص والإجماع ورعاية المصلحة المستفادة من قوله ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)، وإن خالفاها وجب تقديم رعاية المصلحة بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدَّم السنّة على القرآن بطريق البيان»[1].

ويؤكد رحمه وجه هذا التقديم مرة أخرى فيقول: «وإذا ثبت رعايته إياها لم يجز إهمالها بوجه من الوجوه. فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وُفِّق بينه وبينها بما ذكرناه، من تخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان»[2].

نجد هذا الكلام نفسه عند الحداثيين، بحيث يكاد يكون بالحرف، يقول د. حسن حنفي: «وإذا اتفق الكتاب والسنة والإجماع على المصلحة وجبت، وإن خالفاها وجب تقديم المصلحة عن طريق التخصيص، لأن المصلحة أساس الكل، والجزء لا ينقض الكل»[3].

إن الحداثيين استفادوا كثيرا من كلام الطوفي؛ بل تجاوزوا به أكثر من مرماه، ونسبوا إليه القول بنسخ النصوص بالمصلحة لا تخصيصها فحسب، واعتبروا الإمام الطوفي قد حل لهم إشكالية العلاقة بين المصلحة والنص باستقلالية، بقوله: إن المقاصد واجبة التقديم على الوسائل، واتخذوها قاعدة لتجاوز النموذج الأصولي التقليدي جذريا..[4].

واستغلوا أقوال الإمام الطوفي ليحاكوها - لكن بشكل متعسف - فيقولوا: إن المقاصد والنصوص تؤول في النهاية إلى اعتبار المصلحة، فلابد أن تكون المصلحة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه، وعندئذ لا

---

(1) رسالة الطوفي في المصلحة (شرح حديث لا ضرر ولا ضرار)، مطبوعة في أخر كتاب مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، ص110. دار القلم. الكويت، ط6، 1414هـ 1993م.

. حديث «لا ضرر ولا ضرار»، أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، عن عمرو بن يحيى عن أبيه مرسلاً، رقم (1429)، جـ2، ص745، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي. القاهرة.

(2) السابق، ص118، ويؤكد ذلك ص135.

(3) من النص إلى الواقع، جـ2، ص490.

(4) انظر: الاجتهاد. أ. جمال باروت، ص106.105، وانظر: قول الإمام الطوفي: «والمقاصد واجبة التقدم على الوسائل» في رسالته، ص141.



مانع من الأخذ بالمصلحة ولو عارضت النص[1].

2 - ويقول الإمام الطوفي: «إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع»[2]. ويقول: «رعاية المصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها، وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح»[3].

والحداثيون يتوسعون أكثر ليقولوا: إن المصلحة أساس مقدم على النص والإجماع، وأن إنكار الإجماع ممكن ولكن إنكار المصلحة مستحيل[4].

3 - ويقول الطوفي: «إن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه، لا يُختلف فيه، فهو سبب للاتفاق المطلوب شرعا، فكان اتباعه أولى»[5].

مثل هذا الكلام هو ما يطير به الحداثيون فرحا، ويتلقفونه، ويستغلونه بأوسع ما يكون، ليقولوا: «إن المصلحة لا تخطئ»[6]. وليقولوا: «تتعارض النصوص في حين أن رعاية المصلحة متفق عليها»[7].

وليقولوا: إن الفقه المبني على اعتبار المقاصد والمصالح أساسا للتشريع هو السبيل للخروج من حالة الظن إلى بناء الأحكام على القطع[8].

4 - ويعطي الإمام الطوفي الحق للمجتهدين في معارضة النصوص والإجماع بالمصلحة، ويقول: «قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا، ومنها معارضة ابن مسعود للنص والإجماع في التيمم بمصلحة الاحتياط في العبادة»، ويورد على ذلك شواهد أخرى، كحديث بني قريظة وحديث عائشة - رضي الله عنها - عن النبي ﷺ (لولا أنَّ قومَكِ حَدِيثُو عَهْدٍ بجاهليَّةٍ لأمرتُ بالبيتِ فَهُدم فأدخلت فيهِ ما أُخْرِجَ منه وَأَلْزَقْتُهُ بالأرضِ وجعلتُ له بابين بابًا شَرْقِيًّا وبابًا غربيًّا فَبَلَغْتُ به أَسَاسَ إبراهيم)[9].

وهو يدل على أن بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها، فتركه لمصلحة الناس.

ويذكر من أمثلة ذلك أيضا توقف الصحابة في التحلل في صلح الحديبية تمسكا بالعادة في أن هـلا حل قبل

---

(1) انظر: الدين والدولة، د. الجابري، ص164.

(2) رسالة الطوفي، مع مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص111.

(3) السابق، ص143.

(4) انظر: من النص إلى الواقع، د. حسن حنفي، جـ2، ص490.

(5) رسالة الطوفي، ص129.

(6) من النص إلى الواقع، جـ2، ص489.

(7) السابق، جـ2، ص490.

(8) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، د. الجابري، ص172.173.

(9) حديث «لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية..»، البخاري عن عائشة، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، رقم (1509)، جـ2، ص574، ومسلم، واللفظ له، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم (1333)،

قضاء المناسك وغير ذلك..[1].

ومثل هذا الكلام هو ما شجع الحداثيين على القول بأن المصلحة تتعارض مع النص، لكن لا تتعارض مع العقل[2]. وليقولوا: إن «مبدأ المصلحة هو المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سواء تعلق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه»[3]؛ بل ليقولوا: «المصالح الكلية هي الأصل الوحيد الذي كان الصحابة يعتمدونه في تطبيقهم لأحكام الشرع»[4].

يتضح بعد هذا أن الحداثيين حاكوا كثيرا من جوانب النظرية الطوفية في المصلحة، لأجل تبرير مسلكهم في إطلاقية المصلحة بما يتوافق مع اتجاههم في التغيير والتطوير، ولكن هل كانت الطوفية خلفية حقيقية للفكر الحداثي في المصلحة والاستصلاح؟

هذا في الحقيقة ما يدعو إلى شيء من التحقيق، ولأجله سنحاول أن نوجز مفهوم المصلحة لدى الطوفي وأقسامها ومجالاتها، لنستبين حقيقة النظرية الطوفية في المصلحة من جهة، ومدى مصداق ية لكونها خلفية فكرية للحداثيين من جهة ثانية.

أولا: مفهوم المصلحة لدى الإمام الطوفي.

يمكن أن نقول في البدء: إن ما كتبه الإمام الطوفي عن المصلحة يمكن أن يعتبر نظرية ذات أسس ومفاهيم واضحة بحيث يمكن للدارس أن يفهم منطلقات الإمام الطوفي وأهدافه من خلال القراءة المتأنية، على عكس ما كتبه الحداثيون حول المصلحة إذ لا نجد أي ملامح للضبط المنهجي المطلوب، حتى إننا لا نجد - على الأقل - تفهيما للمصلحة في المنظور الحداثي يمكن أن نتحاور معهم على أساسه.

أما الإمام الطوفي فإنه يعرف المصلحة في الشرع بعدما عرفها في اللغة فيقول: «وبحسَب الشرع **هي السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة،** ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وما يقصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم كالعادات»[5].

وأول ما نفهمه ببساطة من هذا التعريف هو انتظام المصلحة في إطار المقصود الشرعي، وبهذا نستبعد تماما إمكانية المناقضة أو المضادة للمقاصد الكلية الثابتة.

ثانيا: أقسام المصالح الشرعية.

---

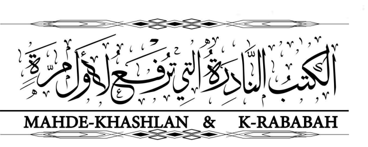
(1) انظر: رسالة الطوفي، ص134.133.

(2) انظر: من النص إلى الواقع، ج2، ص492.

(3) الدين والدولة، د. الجابري، ص41.

(4) السابق، ص52.

(5) رسالة الطوفي، ص112.



إن المصالح الشرعية قسمان كما يقرر الإمام الطوفي، قسم متعلق بالعبادات وهو ما يقصده الشارع لحقه، وقسم متعلق بالعادات والمعاملات وهو ما يقصده الشارع لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم.

وفرق ما بين القسمين أن المصالح المقصودة في العبادات راجعة لحق الشارع الخاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفا وزمانا ومكانا إلا من جهته نصا وإجماعا.

بخلاف المعاملات التي لا تخفى مصالحها على مجاري العقول والعادات؛ بل هي معلومة للمكلفين بحكم العادة والعقل، فإذا رأينا دليل الشرع متقاعدا عن إفادتها علمنا أنا أُحِلْنا في تحصيلها على رعايتها، كما أن النصوص لما كانت لا تفي بالأحكام علمنا أنّا أُحلنا بتمامها على القياس..[1].

ثالثا: حقيقة مجال المصلحة مع النص لدى الإمام الطوفي.

إن ما فهمه الحداثيون أو يريدون إفهامه من كلام الإمام الطوفي هو أنه يقدم المصلحة على النص بإطلاق، بلا قيد ولا شرط؛ بل بمجرد المصلحة المطلقة، وهو مفهوم بعيد كل البعد عن نظرة الإمام الطوفي رحمه الله.

وبقليل من التأمل نستطيع القول: إن مذهب الإمام الطوفي يعني تقديم المصلحة القطعية على ظواهر النصوص من العمومات والإطلاقات التي تفيد الظن، ولا يمكن أن يكون قصده تقديمها على النصوص الواضحة، أو التي توافرت فيها القطعية من جهتي الثبوت والدلالة.

هذا ما نتبيَّنُه من كلامه نفسه، فهو يُخرج من مجال بحثه المصلحي في النصوص : المقدرات إلى جانب العبادات، ولا يُبقي إلا المعاملات، وهو يصف طريقته بـ «التعويل على النصوص والإجماع في العبادات والمقدرات وعلى اعتبار المصالح في المعاملات وباقي الأحكام»[2].

أما تقديم المصلحة على النصوص فلا يكون إلا بـ«أن يُحمل بعض الأدلة على بعض الأحكام والأحوال دون بعض، على وجه لا يخل بالمصلحة، ولا يفضي إلى التلاعب بالأدلة أو بعضها، وإن تعذر الجمع بينها، قدمنا المصلحة على غيرها، لقوله ﷺ: (لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ)»[3].

فإذا وضعنا كلامه هذا إلى جانب قوله: «.. وإن خالفاها [أي النص والإجماع] وجب تقديم رعاية المصلحة عليهما بطريق التخصيص والبيان لهما، لا بطريق الافتئات عليهما والتعطيل لهما، كما تُقدم السنة على القرآن بطريق البيان»[4].. أمكننا أن نفهم بدقة مقصوده رحمه الله، الذي ينفي الافتئات والتعطيل للنصوص ويُبقي على تفسيرها تخصيصا أو تقييدا، أو هو ما عبر عنه بطريق البيان.

---

(1) انظر: رسالة الطوفي، ص114، وص143،144.

(2) السابق، ص138.

(3) السابق، ص141.

(4) السابق، ص100.



ويبدو جليا أن الدعوى التي قال بها الإمام الطوفي أكبر بكثير من حقيقة ما يقصده، وذلك بالنظر إلى الأمثلة التي ذكرها كتطبيقات لنظريته، إذ يتفق على اعتبارها العلماء ويوافقونه عليها جميعا..[1].

وعلى هذا فإني لا أرى ما يراه بعض الباحثين[2]، من أن الطوفي يتناقض ويتخبط، وأنه يقدم المصلحة على النص بالإطلاق الذي نتصوره، بما فيه الافتئات على النصوص، والاستبداد بالرأي المناقض للنص. كيف وقد نفى ذلك عن نفسه؟

وأرى من الإنصاف أن لا نحمل دعوى تقديم المصلحة على النص على شكلها بعد أن فهمنا مضمونها، أما الحداثيون فقد خطفوا شكل الدعوى وطاروا بها فرحا مستغلين إياها إلى أبعد الحدود، دون نظر إلى مضمونها الحقيقي..

ومصداق ما نقوله يتأكد في ساحة التطبيق، ففرق كبير بين النتائج التي استهدفها الإمام الطوفي، وما يسعى إليه الحداثيون، فلم يرتب الطوفي على نظريته في المصلحة إباحة الربا أو تحريم الزواج بأكثر من واحدة، أو نفي قسمة الميراث أو نفي وجوب الحجاب أو غير ذلك.

ومع كل هذا فإنّ الإمام الطوفي اعتُبِر – في ميزان النقد الأصولي – شاذا في دعواه، مغاليا فيها في نظر جمهور الأصوليين، لما تحمله هذه الدعوى من خطر بالغ ، قد يؤدي إلى تعطيل النصوص التشريعية بالنظر الاجتهادي المحض، فلو جاز أن تتقبل أمة من الأمم هذا الرأي على إطلاقه في تشريعها، وتسمح به لرجال الحقوق والقضاء في اجتهادهم لسادت الفوضى..[3].

ومما سبق نخلص إلى أن نظرية الإمام الطوفي لا يمكن أن تسعف الفكر الحداثي في التوسع في المصلحة وإطلاقية الاستصلاح، وعليه نستبعد أن تكون للفكر الحداثي خلفية تعتمد على الإمام الطوفي أو الشاطبي أو غيرهما من فقهاء الإسلام.

ضوابط المصلحة في المنهج الأصولي:

من المسلَّم المؤكد أن الشريعة الإسلامية جاءت مراعية لمقاصد الشارع ومصالح المكلفين على السواء، ومن المعروف أن مقاصد الشارع هي حكم ومصالح راجعة إلى العباد تفضلا من الله وإحسانا، وكل مسألة أو قضية ناقضت مقاصد الشارع فقد خرجت عن مصلحة المكلفين، وإن ظهر منها غير ذلك فما هو إلا الوهم والخيال.

---

(1) انظر: السابق، ص133 وما بعدها.

(2) مثل: د. محمد عثمان شبير، في: تكوين الملكة الفقهية، كتاب الأمة العدد 72 السنة التاسعة عشرة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر، ط 1، 1420هـ/1999م، ص167، وأ. يوسف بلمهدي في رسالته للماجستير: البعد الزماني والمكاني وأثرهما في الفتوى، ص171، دار الشهاب . دمشق . بيروت، ط1، 1421هـ/2000م. ود. عبد الكريم حامدي، في كتابه ضوابط في فهم النص، سلسلة كتب الأمة، العدد108، ص61 وما بعدها.

(3) انظر: المدخل الفقهي العام، للشيخ مصطفى الزرقا، جـ1، ص124.123.



يقول حجة الإسلام الغزالي: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم وعقلهم، ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة، فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة»[1].

ويقول ابن القيم: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل. فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه»[2].

وعلى هذا كان - ولابد - أن تتقرر في المنهجية الأصولية جملة من الموازين التي ينبغي النظر إليها في اعتبار المصلحة، حتى تكون منهجا مقبولا في الاستنباط التشريعي، أهمها:

1 - أن المصلحة الشرعية ما كان فيها منفعة عامة تشمل الأفراد كما تشمل المجموع، من غير مناقضة بينهما.

2 - أن المصلحة في التشريع الإسلامي تعني درء المفسدة، بحيث لا تلابسها، ولا تسبقها، ولا تلحقها، ومعنى ذلك أن تكون المصلحة راجحة واضحة غالبة.

3 - أن المصلحة الشرعية هي ما اندرجت تحت المقاصد الكلية التي جاءت بها الشريعة، كالمقاصد الخمسة الكلية المعروفة.

4 - أن المصلحة الشرعية لا تنحصر في الماديات كمنافع الأبدان والأموال، وكالملذات الحسية؛ بل تتعدى إلى المنافع المعنوية كالروحية والعقلية والنفسية والخُلقية.

5 - أن المصالح مراتب منها ذو المستوى الضروري ومنها الحاجي ومنها التحسيني، وهو ترتيب له أهميته في الوزن والتقدير والتقديم والتأخير.

6 - أن المصالح على تفاوتها تتغير حسب الزمان والمكان والعوائد والأحوال، مما يفرض تغير النظر فيها وتجديد البحث في مدى تحققها.

7 - أن المصلحة في التشريع الإسلامي عامة وخاصة، وقطعية وظنية، وهي موازين يقوم عليها حكم الفقيه

---

(1) المستصفى من علم الأصول، للإمام أبي حامد الغزالي، جـ 1، ص417. تحقيق د. محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة. بيروت، ط1، 1417هـ/ 1997م.

(2) أعلام الموقعين: جـ 3، ص5. حققه وعلق عليه وعمل فهارسه عصام فارس الحرستاني خرج أحاديثه حسان عبد المنان دار الجيل. بيروت، ط1، 1419 هـ 1998م.

تقديما وتأخيرا وترجيحا واعتبارا[1].

كل هذا فضلا عن عدم معارضتها للنصوص الواضحة والإجماعات المتيقنة والقياسات الجلية[2].

ولا شك أن أهم هذه الضوابط على الإطلاق هو عدم معارضة المصلحة للنصوص خصوصا القطعية، لأنها المنطلق والمعيار في الحكم على المصالح، فإن كان النص قطعيا في دلالته وثبوته فإنّه لا يُتصور أن تعارضه مصلحة وتقتضي خلافة، اللّهم إلا ما كان أوهاما لا مصالح حقيقية، فما نظنه مصلحة بنظرنا الخاص معارضا لنص قطعي هو مفسدة في نظر الشارع من وجوه أخرى راجحة، فلا شك في لزوم العمل بالنص دون هذه المصلحة الموهومة.

وهذا المعيار متفق عليه بين أئمة وفقهاء الشريعة؛ إلا أن يكون شذوذٌ كدعوى الطوفي[3].

وهكذا رأينا أن المصلحة لدى الحداثي ين لا انضباط لها، ولا حدود، لذلك نجدها في كثير من الأحيان تصادم النصوص الصريحة الصحيحة، كما تصادم القواعد الكلية.

كما نلاحظ أن المصالح التي يسعى إليها هؤلاء أغلبها وهمية لا تتفق مع جنس المصالح التي أناط الشارع بها الأحكام[4].

والمنظور الحداثي للمصلحة مقلوب، لأنّه لا ينطلق من حسن الظن، ولا من الثقة بالنصوص الشرعية الصحيحة والصريحة، كمعيار للمصالح، وإنما ينطلق من المصلحة المطلقة، ليصل إلى أنه حيث وجدت المصلحة فثم شرع الله[5].

والأحكام الثابتة بالنصوص الواضحة الصحيحة في الشريعة الإسلامية مرتبطة بمصالح ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والعوائد والأحوال، وهي ما يسميه علماء المقاصد بالمصالح المطردة.

هذه المصالح لا يمكن أن يُفترض فيها التغير، حتى لو فُرض أن القانون يُسنّ لتحصيلها، فإنّه لا يمكن أن يحكم عليها بالتغير، لضرورة تحقق ما يسمى بالاستقرار التشريعي ، الضروري للاستقرار الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والأمني وما إلى ذلك.

ومن هنا لا نجد أي إمكان لتحقق التغيير مبدأً ووسيلةً وغايةً حتى في القوانين الأرضية التي يضعها البشر

---

(1) انظر تفصيلا لهذه الضوابط في: الاجتهاد، د. أحمد الريسوني، ص 34 37، وانظر: أصول الفقه، لمحمد أبي زهرة، ص280279.

(2) راجع للتوسع: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، د. محمد سعيد رمضان البوطي.

(3) انظر: المدخل الفقهي العام، الشيخ مصطفى الزرقا، جـ1، ص128.

(4) انظر: تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص186.

(5) حين ننطلق من الثقة بالنصوص نقول: حيث يوجد شرع الله فثم المصلحة، ولكن حين ننطلق من مطلق المصلحة فإننا نقول: حيث كانت المصلحة فثم شرع الله. انظر: الاجتهاد المعاصر، د. القرضاوي، ص58.



بأيديهم، ويراجعونها بين الحين والآخر.

المطلب العاشر: قلة اطلاع الحداثيين على الفكر الاجتهادي الأصيل.

إن رواد الحداثة العربية كأمثال د. الجابري مثلا، لا يكلفون أنفسهم الاطلاع على التراث الإسلامي الذي يريدون تحديثه، فيحكمون عليه دون تصوره التصور المطلوب، لأنّ اطلاعهم لا يتعدى ما يتصل بأبحاثهم الفلسفية أو التاريخية، ككتابات ابن رشد والغزالي وابن خلدون، وحتى لو قرؤوا بعض كتب الأصول فإنهم يقرؤونها كأبحاث فلسفية، لا ترتبط بالواقع التشريعي ممثلا في عملية توليد الأحكام ، التي يعالجها الفقهاء بشروطها المعرفية المتكاملة مع الشروط الواقعية، مع تحري إرادة المشرّع صاحب الخطاب (أي النص).

ومن دلائل قلة اطلاعهم على حقائق الفكر الاجتهادي ما نقرؤه من تصورات سطحية حول تاريخ الفقه والاجتهاد، والخلط بين الفقه والشريعة، وقلة فقههم لمقاصد الشريعة الإسلامية.

نقرأ مثلا من كلام العشماوي أن «باب الاجتهاد في الإسلام قد أغلق منذ القرن الرابع الهجري، وأن كلّ الأحكام التي قدّمها الفقه بعد ذلك – ويقول إنها مستحدثه – ليست إلا قياسات بطريق الابتناء – لا الابتداء – على ما سبقتها من آراء»[1].

أما سيادة المذاهب الفقهية المشهورة على غيرها فإنما كان شأنا سياسيا، بأمر من الخلفاء والأمراء[2].

وبعد القرن الرابع الهجري (الحادي عشر الميلادي) فإنّ الفقهاء كلّهم – في نظر الحداثيين – قد أصبحوا جميعا مقلّدين وإن تفاوتوا في درجة التقليد[3].

ويضاف إلى قلة اطلاعهم وخلطهم بين الشريعة والفقه [4]، تجنّيهم على الفقه والفقهاء، وادعاؤهم أن كثيرا من أنواع البيوع والمعاملات منعها الفقهاء، واعتقادهم أن اللفظ العام في قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا﴾ (البقرة: 275) صريح الدلالة وقطعيُّها في حِلِّ البيع على العموم، أما ما ورد في السّنة كبيع المزابنة، أو الجزاف أو المحاقلة، أو بيع الزرع قبل بدو صلاحه، أو المزارعة أو غير ذلك فهذا كلّه مما حرمه الفقه، ثم يستنكرون كيف لم يُتّهم الفقه والفقهاء بالكفر مع كل هذا التحريم للحلال والتخصيص للعموم؟!

ومما يعتمدون عليه من الأمثلة قولهم: إن عمر بن الخطاب منع زواج المتعة، وهو جهل صريح بالسنة والفقه

---

(1) الإسلام السياسي، ص258.

(2) انظر: السابق، نفسه.

(3) انظر: السابق، ص259.

(4) الشريعة هي مجموعة الأحكام الآمرة الناهية التي تضمنها القرآن الكريم والحديث النبوي الثابت، وهذه الفئة لا تقبل التغيير والتبديل أو التجديد أو النسخ أو الإلغاء.. وأما الفقه فهو الفهم كما ورد في الأدلة التفصيلية من أحكام شرعية أو بعبارة: هو العمل العقلي الذي يقوم به الفقهاء لتفسير الشريعة. انظر: تجديد الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، ص166.

جميعا!![1].

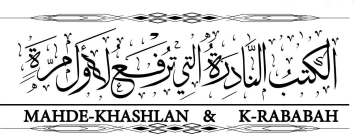
ومن دلائل قلة اطلاعهم وضحالة فهمهم وبعدهم عن مقاصد الشريعة عدم تفريقهم بين المقاصد الكلية والمصالح الداخلة تحتها.

يقول د. الجابري: «لابد أن نضيف إلى الخمسة: الحق في حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي والحق في انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس والحق في التعليم والعلاج..»[2]. مع أن المعروف في علم المقاصد أنّ المقاصد الكلية هي الخمسة المعروفة بالضروريات، أما المصالح الكثيرة التي لا تحصى فهي راجعة إلى الخمسة المعروفة وداخلة تحتها.

---

(1) انظر: الإسلام السياسي، محمد سعيد العشماوي، ص59 .60.

(2) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص190.



خـاتمة

وبعد..

فقد درسنا أهم معالم **إعادة البناء الحداثي** وفهمناه ا وحاكمناه ا إلى المنهج الأصولي الأصيل، فوجدناه ا أبعد عن حقيقة الاجتهاد وأهلية التجديد، فهي دعوى متهافتة لا تتصل بعرى المنهج العلمي الصحيح.

وعليه يمكننا القول: إن الفكر الاجتهادي الحداثي التغييري - وإن تجوزنا في تسميته كذلك - هو خارج عن دائرة المنهج الاجتهادي الذي قرره الأصوليون خروجا كليا في خلفياته ومناهجه وأهدافه، وهو في تفاصيل دعوى **إعادة بناء أصول الفقه** يضرب قواعد المنهج الأصولي ويقلب حقائقها ويناقض وظائفها، وإنّ المحاولات التغييرية التي يحاولها الحداثيون - إن في الأصول أو الفروع - هي كلّها مرفوضة مناقضة لمقاصد التجديد الفقهي، موغلة في محاكاة التشريع الغربي.

وخلفية **إعادة البناء** تعود إلى الاستجابة للعقلية الغربية المتحررة من الموروث الحضاري بكل ثوابته ومتغيراته.

وإن دعوى **إعادة بناء أصول الفقه** تتضمن في واقع الأمر تغييرا سافرا لمعالم أصول الفقه، وتبديلا واضحا لمنهج البحث الأصولي ممثلا في أصول الاستدلال وأدوات الفهم، كالسعي إلى ترسيخ علوية العقل على النص، وسلطة الواقع وحاكميته، و إطلاقية المصلحة، والقراءة التأويلية المناقضة للمنهج التأويلي الأصيل، ومسألة تجديد التراث الفقهي التي هي في حقيقتها تجاوز لجميع قواعد البحث الاجتهادي في الفقه الإسلامي خصوصا والفكر الإسلامي عموما.

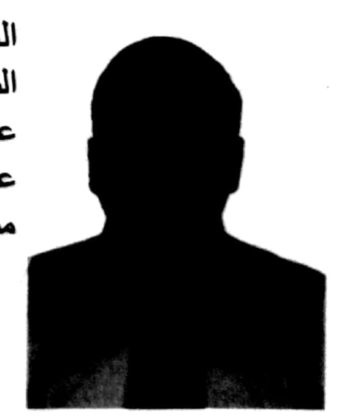
والله ولي التوفيق.



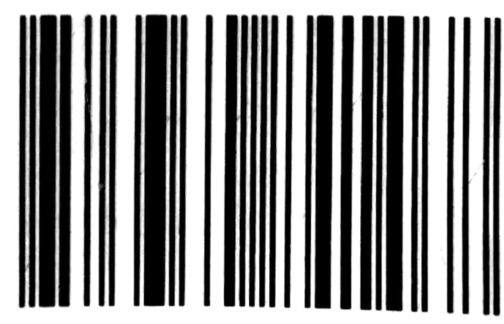


الكتب النادرة التي ترفع لأهل الهمة
MAHDE-KHASHLAN & K-RABABAH

الذّوّادي قوميدي: أستاذ محاضر مؤهل في تخصص أصول الفقه ومقاصد الشريعة. مكان العمل كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة 1، الجزائر. عضو المجلس العلمي للكلية. وعضو المجلس العلمي للجامعة. أكثر من عشرين سنة في التدريس وله خبرات في الإشراف على الأبحاث. له مشاركات عديدة في مؤتمرات علمية داخل الجزائر وخارجها.



NOOR
PUBLISHING



978-3-330-84146-8

